Pierre Aubenque (n. 1929), absolvent al Școlii Normale Superioare, este, începând cu 1969, profesor titular la Universitatea Sorbona-IV.

A mai publicat:
La prudence chez Aristote (P.U.F., 1963), *Études sur la «Métaphysique» d'Aristote* (J. Vrin, 1979), *Aristote politique: études sur la «Politique» d'Aristote* (P.U.F., 1993).

Problema ființei la Aristotel

Pierre Aubenque

Traducere de DANIELA GHEORGHE

Prefață și control științific
IOAN-LUCIAN MUNTEAN

UNIVERSITAS

Titlul original: **Le problème de l'être chez Aristotel**
Copyright © 1962 Presses Universitaires de France
Copyright © 1998 **Editura Teora**
Toate drepturile asupra ediției în limba română aparțin Editurii Teora. Reproducerea integrală sau parțială a textului din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al Editurii Teora.
UNIVERSITAS este un imprint al Editurii Teora.

Distribuție:
București: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Șos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27
Bacău: Calea Mărășești nr. 5; tel./fax: 034/18.18.26

Teora – Cartea prin poștă
CP 79-30, cod 72450 București, România
Tel./fax: 252.14.31

Teora
CP 79-30, cod 72450 București, România
Fax: 210.38.28

Șef de redacție: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu

NOT: 1595 UMA ARISTOTEL, PROBLEMA FIINTEI
ISBN: 973-601-604-8
Printed in Romania

CUPRINS

Prefață la ediția a doua 11

Prefață la ediția în limba română 13

Cuvânt înainte 17

Introducere. **Știința fără nume** 31

Capitolul I – Μετὰ τὰ φυσικά 33

Absența științei ființei ca ființă din diviziunile cunoașterii; uitarea scrierilor „metafizice" după Aristotel: 33; Problema titlului *Metafizicii*: 38.

Capitolul II – **Filosofie primă sau metafizică?** 50

Diferitele sensuri ale anteriorității: 50; Cele două ordini ale cunoașterii, *în sine* și *pentru noi*: 54; Anterioritatea filosofiei prime și posterioritatea metafizicii răspund la două proiecte diferite: 65.

Partea întâi. **Știința „căutată"** 69

Capitolul I. **Ființă și istorie** 71

Coexistența la Aristotel a temelor ciclului și progresului: 71; Înțelegere retrospectivă: 75; Istorie empirică și istorie inteligibilă: 78; Explicație genetică; timpul real al filosofiei este cel al dialogului: 80.

Capitolul II. **Ființă și limbaj** 88

§1 *Semnificația* 88

Aristotel și sofistica: 88; Teorii sofiste ale limbajului: 91; Teoria aristotelică a limbajului: 97; Exigența semnificării și pluralitatea semnificațiilor: 105; Respingerea celor care neagă principiul contradicției și nașterea proiectului ontologic: 110.

§2 *Multiplicitatea semnificațiilor ființei: problema* 117

Absurditatea unei „ontologii" care, precum cea a sofiștilor, nu ar cunoaște decât accidente: 117; Distincția între ființa prin sine și ființa prin accident: 121; Imposibilitatea unei „ontologii" care, precum cea a eleaților, nu ar cunoaște decât esența; aporia predicației, „soluția" platoniciană și critica aristotelică a acesteia: 124; Soluția aristotelică prin distingerea sensurilor ființei: 134.

§3 *Semnificațiile multiple ale ființei: teoria* 136
Enumerarea semnificațiilor; cazul particular al ființei ca adevăr; doctrina *categoriilor*: 136; Omonimie și sinonimie; aplicare la ființă: ființa este un omonim; dar Aristotel nu se mărginește totdeauna la această teză, care, la limită, s-ar distruge singură: 144; Ființa este un πρὸς ἓν λεγόμενον: 157; Aristotel ignoră pretinsa analogie a ființei: 163.

§4 *Discursul despre ființă* 169
Imposibilitatea unei științe universale: 169; Dar știința ființei ca ființă este moștenitoarea științei universale: 177; Dezvoltarea aporiei; ființa nu este un gen: prima serie de argumente: 179; Argumentul prin anterior și posterior: 189; „Soluția" lui Aristotel: ontologia ca protologie; limitele acestei soluții: 191.

Capitolul III. **Dialectică și ontologie sau nevoia de filosofie** 201

§1 *Pentru o preistorie a dialecticii: omul competent și omul oarecare* 201
Problema: cum s-a trecut de la ideea dialogului la cea a totalității? Retorul, în viziunea lui Gorgias: 201.

§2 *Universalul și primul* 210
Problema științei „căutate"; cele trei tipuri de răspuns potrivit *Rivalilor*: 210; Întreaga *Metafizică* se inspiră din problematica universalului și a primului: 221.

§3 *Insuficiența și valoarea dialecticii* 224
Dialectica, moștenitoare a „culturii generale"; formalismul și negativitatea ca revers al universalității dialectice: 224; Raporturile între dialectică și filosofia ființei: 234; Identitate a procedeelor, diversitate a intențiilor: 237.

Partea a doua. **Știința care nu poate fi găsită** 241

Capitolul I. **Ontologie și teologie sau ideea filosofiei** 243

§1 *Unitate și separare* 243
Cele două probleme: contemporaneitatea lor: 243; *Separarea:* tendința lui Aristotel către dualism: 246; Dezvoltarea aporiei: 1) nu există știință a contingentului; la limită, nu există altă știință decât cea *teologică*: 255; 2) Teologia nu ne învață nimic despre lume; ea poate totuși să joace rolul unui *ideal*: 261.

§2 *Divinitatea transcendentă* 264
Critica interpretărilor imanentiste 1) a *teologiei astrale:* dualitatea Cerului și a lumii sublunare; anacronismul proiecțiilor „hylemorfiste" în cosmologia lui Aristotel; caracterul impropriu al analogiilor biologice: 265; 2) a *teoriei Motorului Prim:* abordări fizice, vocabular „imanentist", dar Divinitatea este dincolo de „categoriile" noastre; semnificația doctrinei Divinitatea = cauză finală: 278.

§3 *Ontologie și teologie* 287
Originile proiectului ontologic, născut dintr-o reflecție asupra discursului atributiv, fac dificilă posibilitatea ca ființa divină să apară drept un caz particular al ființei în general: 287; În ce o privește, teologia ar dori să fie întemeietoare, dar este împiedicată de caracterul „separat" al obiectului ei; eșecurile deducției: 297; Nou studiu al raporturilor dintre ontologie și teologie: pasaje „teologice" din cartea Γ și din prima parte a cărții Λ; unitatea originară a divinului, unitatea „imitată" a sensibilului: 304.

Capitolul II. **Fizică și ontologie sau realitatea filosofiei** 323

§1 *Mișcarea divizatoare* 323
Răsturnarea raporturilor tradiționale dintre *metaphysica generalis* și *metaphysica specialis:* ontologia ca metafizică a Particularului, adică a ființei în mișcare a lumii sublunare: 323; Ontologia ființei în mișcare potrivit cărții I a *Fizicii:* triplicitatea principiilor (materie, formă, privațiune); corespondența lor cu cele trei momente ale timpului: două expresii ale structurii „extatice" a mișcării: 331.

§2 *Actul neîncheiat* 343
Înrădăcinarea actului și a potenței în mișcare, a cărei unitate extatică o figurează sub o formă nouă: 343; Distincția între act și potență ca teoretizare a două aporii: 1) Aporia începutului: 346; 2) Aporia lui același și a altului. Inevitabila circularitate în definiția mișcării: 350.

§3 *Sciziunea esențială* 356
Diferitele sensuri ale esenței potrivit cărții Z; *quidditatea;* analiza și originile formulei; imperfectul, predicația și moartea: 356; Ființa sensibilă separată de ea însăși: tentativele lui Aristotel de a-i demonstra unitatea (demonstrația definiției compuse); aceste tentative nu ajung la capăt decât cu prețul unei dedublări a esenței (silogismului dialectic al esenței): 368.

Concluzie. **Știința regăsită** 379
Negativitatea teologiei, dubla negativitate a ontologiei; ambivalența mișcării, sursă și totodată corectiv al sciziunii; dezvoltarea acestui ultim punct: medieri și substitute; planul unei antropologii: 381; Aristotel și „aristotelismul": 395.

Note 399

Bibliografie 549

Indexul pasajelor citate din Platon și Aristotel 569

Index nominum 589

Index rerum 595

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA *

La patru ani după apariția acestei lucrări, grație primirii favorabile făcute de către public și eforturilor depuse de editorul nostru, putem prezenta cititorilor o a doua ediție. Între timp, numeroși critici, atât din străinătate cât și din Franța, și-au exprimat opinia privind metoda și rezultatele muncii noastre, în recenzii sau articole aproape totdeauna binevoitoare.[1] *Citindu-le, am învățat multe și ne-am întrebat dacă n-ar trebui ca, prin intermediul unor rectificări și adăugiri adecvate, să oferim cititorului noii ediții posibilitatea de a beneficia de aceste observații. În cele din urmă, mi s-a părut preferabil să reproducem, cu numai câteva rectificări*[2]*, textul publicat în 1962, cu aceeași paginație. Am fi putut, ici și colo, să atenuăm o anume afirmație sau să articulăm o anume analiză. Traseul investigației noastre s-ar fi îmbogățit poate cu câteva ocolișuri, fără însă ca punctul ei de sosire să se schimbe.*

De altfel, am avut între timp prilejul să explicăm metoda acestei lucrări[3]*: căutarea structurii efective a operei, care nu este în mod obligatoriu structura sa explicită, dar care constituie unitatea imanentă (ceea ce nu înseamnă și conștientă) ce leagă între ele afirmațiile autorului. Se pare că, din demersul nostru, a fost reținută îndeosebi punerea în lumină a structurii dialectice și, ca să spunem așa, nedesăvârșită din metafizica lui Aristotel. Noi acordăm o egală importanță și celei de-a doua părți a demonstrației noastre: metafizica lui Aristotel nu este „dialectică" în sens aristotelic – și prin aceasta refractară oricărei încheieri deductive –, decât în măsura în care ea este o metafizică a mișcării, adică a sciziunii. Străduindu-ne să interpretăm filosofic o incompletitudine pe care puțini exegeți aristotelicieni o mai contestă astăzi, nu am intenționat să alunecăm pe panta cine știe cărei apologii iraționaliste a eșecului, ci, dimpotrivă, să asigurăm textului metafizic al lui Aristotel acel maximum de inteligibilitate compatibil cu structura aporetică pe care o prezintă.*

---

* Este vorba de a doua ediție apărută în 1966, în colecția *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Studiile lui A. DE MURALT și J. BRUNSCHWIG citate în nota 1 sunt astăzi reproduse în P. AUBENQUE ș. a., *Etudes aristotéliciennes. Métaphysique et Théologie*, Paris, Vrin, 1985, col. *Reprise* (n. ed. fr.).

Nedreptatea cea mai obișnuită ce se comite la adresa gândirii speculative constă în a o face unilaterală, adică în a nu releva decât una din propozițiile care o compun.

(HEGEL, *Știința logicii*, trad. în lb. franceză de S. Jankélévitch, vol. 1, p. 83)

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

PIERRE AUBENQUE (n. 1929) a absolvit *École Normale Supérieure*, obținând titlul de *Docteur ès Lettres* la Sorbona în 1958 (teza principală fiind *Le problème de l'etre chez Aristote*, iar cea secundă, *La prudence chez Aristote*. Pe parcursul anilor, a predat la universitățile din Montpellier, Besançon, Aix-en-Provence, Hamburg; începând cu 1969, este profesor titular la Universitatea Sorbona-IV. De-a lungul ultimelor patru decenii, a avut o prezență editorială remarcabilă, fiind unul dintre cei mai importanți exegeți contemporani ai lui Aristotel. La început, interesul său s-a îndreptat către etica aristotelică și kantiană: amintim *L'amitié chez Aristote* (1956), *Sur la définition aristotélicienne de la colère* (în *Rev. Philos.*, 1957), *La prudence chez Kant* (în *Rev. Metaph. Morale*, 1975) și lucrarea *La prudence chez Aristote* (P.U.F., 1963). Simultan, s-a preocupat de fizica și metafizica aristotelică: începând cu *Aristoteles und das Problem der Metaphysik* (în *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 1961) și cu lucrarea de față (P.U.F., 1962), interesul pentru aceste domenii s-a materializat prin apariția mai multor articole și culegeri de studii: *Physique aristotélicienne et langage* (în *Arch. Phil.*, 1968), *Études sur la 'Métaphysique' d'Aristote* (J. Vrin, 1979), *Concepts et catégories dans la pensée antique* (*idem*, 1980), *Études aristoteliciennes: métaphysique et théologie* (*idem*, 1985), *The Origins of the Doctrine of the Analogy of Being* (în *Grad. Fac. Phil.*, 1986). Alte lucrări vizează filosofia lui Parmenide, Platon, Seneca, Plotin etc. dar și unele aspecte ale filosofiei contemporane continentale: E. Cassirer, M. Heidegger, C. Lévi-Strauss, E. Dupréel etc. A intrat în polemică atât cu structuralismul francez (vezi *Sprache, Strukturen, Gesellschaft: kritische Bemerkungen zum französischen Strukturalismus* în *Phil. Perspekt.*, 1970, și *Langage, structures, société* în *Arch. Phil.*, 1971), cât și cu unele dintre interpretările fenomenologice heideggeriene. Ultima lucrare apărută este de filosofie politică: *Aristote politique: études sur la 'Politique' d'Aristote* (P.U.F., 1993).

Se poate spune că, în contextul exegezei aristotelice a anilor '60, cartea de față constituie cel mai temerar gest de interpretare a *Meta-*

fizicii, deoarece ea îi dă un alt statut operei Stagiritului decât cel conferit de tradiția comentatorilor clasici. Ea apărea la scurt timp după lucrările lui Ph. Merlan, J. Owens (vezi *Bibliografia*), dar înaintea celei a lui I. Düring, *Aristoteles* (1966), toate fiind rezultatul unui anumit curent exegetic de inspirație analitică ce se va manifesta în deceniile următoare în lumea anglo-saxonă (de exemplu, J. Hintikka și J. Barnes). *Problema ființei la Aristotel* propune o analiză analitic-aporetică a *Metafizicii*, înrudită oarecum cu cea fenomenologică heideggeriană (vezi mai ales volumele 9, 33, 61 și 62 ale ediției Klostermann). Într-adevăr, în locul unui Aristotel dogmatic și sistematic – așa cum îl considera tradiția scolastică – Aubenque ne înfățișează aici un Aristotel contemporan, aporetic și dialectic, care „trăiește cu noi", tocmai datorită interogațiilor și imperfecțiunilor filosofiei sale. Alături de Ch. Perelman, P. Wilpert și St. Toulmin, autorul a contribuit la redeșteptarea interesului contemporan pentru metoda dialectic-aporetică, socotită drept o cale de reflecție universală, nu doar filosofică, ci și științifică, utilizabilă în toate domeniile cunoașterii.

Aubenque intră în polemică cu majoritatea interpretărilor clasice date *Metafizicii*. În pofida unei idei preconcepute impusă de-a lungul timpului, el arată că Aristotel nu refuză transcendența și că acceptă separația (*chorismos*). Autorul îl recuperează pe Aristotel „teologul", evidențiind importanța „teologiei" aristotelice și faptul că ea este contemporană cu ontologia, în sensul că au aceeași structură interogativă: astfel, amândouă sunt discutate prin prisma „ousiologiei". Pe de altă parte, prin această lucrare, autorul răspunde indirect acuzației lui Heidegger conform căreia Aristotel ar fi confundat ființa și ființarea. În plus, Aubenque respinge mai multe variante de lectură tipic heideggeriene, la fel cum o fac și É. Gilson și P. Friedländer.

Cartea de față nu expune doctrina aristotelică, ci îi urmărește articulațiile aporetice. Problemele discutate aici se referă în primul rând la sarcina *Metafizicii*, la posibilitatea unei științe a „ființei ca ființă", care nu se identifică nici cu teologia, nici cu filosofia, și nici cu fizica. Ea este mai întâi o știință „fără nume", apoi o „știință pierdută", a cărei căutare continuă și în prezent. Aubenque consideră că afirmația de la începutul cărții Γ cu privire la existența științei „ființei ca ființă" exprimă o dorință, o năzuință, nu o realitate *de facto*. De aici o serie de interogații: în ce măsură există o *metaphysica generalis*, alături de *metaphysica specialis*? care dintre sensurile termenului de „metafizică" este cel real, cel „actual"? există o unitate a ființei? există o unitate a gândirii

despre ființă? Concluzia autorului, oarecum de inspirație heideggeriană, este că „încurcătura" (*embarras, Verlegenheit*) discursului uman despre „ființa ca ființă" este expresia cea mai fidelă a contingenței ființei. Astfel, căutarea unității ființei devine un substitut al unității, iar unitatea cunoașterii este dată de unitatea „intențiilor noastre de semnificație". Din nou se poate vorbi de o influență fenomenologică heideggeriană, de o orientare „către limbaj" a ontologiei: aporetica ontologică este articulată după aporetica gândirii și a limbajului.

Fără a avea un precedent la noi, *Problema ființei la Aristotel* este o apariție cu totul excepțională pentru cultura noastră filosofică, în condițiile în care nu există o tratare exhaustivă a ontologiei aristotelice în limba română: dispunem doar de câteva studii introductive, articole sau conferințe, insuficiente pentru a constitui bazele unui exegeze solide. Deși nu este o lucrare introductivă, deși presupune lecturi substanțiale de filosofie antică, ea poate fi consultată atât de cei interesați de metafizică și ontologie, cât și de teologi, filologi, epistemologi sau istorici ai filosofiei.

Ioan-Lucian Muntean

CUVÂNT ÎNAINTE

Sine Thoma mutus esset Aristoteles.

(Pico della Mirandola)

La începutul Disertației cu care și-a prezentat în 1862 lucrarea *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*[1], Brentano observa cât de trufașă pare pretenția de a proiecta o lumină nouă asupra lui Aristotel, după douăzeci de secole de comentariu aproape neîntrerupt și după mai multe decenii de exegeză filologică; el cerea să fie scuzată, tinereții sale, îndrăzneala acestui demers. Acest adevăr rostit în 1862 este cu atât mai evident astăzi, după trecerea unui secol. Perioada care ne desparte de Brentano a fost la fel de bogată ca și precedentele în privința studiilor aristotelice. În Franța, dacă un cartezianism latent îndepărtase multă vreme filosofia de frecventarea aristotelismului, revigorarea studiului filosofiei antice, inițiată de Victor Cousin[2], produsese deja strălucitorul *Eseu asupra metafizicii lui Aristotel* de Ravaisson[3] și avea să fie confirmată prin importantele studii semnate de Hamelin[4], Rodier[5], Robin[6], Rivaud[7], Bréhier[8] – pentru a nu-i aminti decât pe autorii deja clasici. În același timp, renașterea neotomistă a pătruns destul de repede pe orbita cercetării istorice și, în Belgia de exemplu, ea a stat la baza elaborării remarcabilelor lucrări ale lui Mansion și ale discipolilor săi.[9] În Anglia, marea tradiție filologică de la Cambridge și Oxford avea curând să abordeze aristotelismul cu aceeași precizie analitică și aceeași eleganță a discursului ce se reliefează în valoroasele studii despre Platon; David Ross a fost principalul promotor al renașterii lui Aristotel la Oxford.[10] În Germania, unde, în pofida lui Luther și datorită lui Leibniz, continuitatea tradiției filosofice a aristotelismului nu a fost nicicând serios periclitată[11], impulsurile cele mai fertile pentru cercetarea aristotelismului au venit totuși din direcția istoriei, sprijinită pe filologie; din acest punct de vedere, Brentano prelungea tradiția ilustrată de Trendelenburg și Bonitz – tradiție ce avea să culmineze prin realizarea, de către Academia din Berlin, a monumentalei ediții *Aristotel*[12] și, în anii următori, prin publicarea într-o ediție și mai impresionantă a comentatorilor săi greci[13]; tot filologia, prin operele capitale ale lui W. Jaeger asupra evoluției lui Aristotel[14], îi va obliga pe filo-

sofii înșiși să-și pună în mod dramatic sub semnul întrebării propriile interpretări. Se poate spune că din 1923 încoace aproape întreaga exegeză aristotelică reprezintă un răspuns la tezele lui W. Jaeger.[15]

Lucrările asupra metafizicii, care va fi obiectul principal al studiului nostru, sunt, îndeosebi în Franța, mai puțin numeroase decât cele consacrate altor părți ale filosofiei aristotelice, ca de exemplu fizica sau logica.[16] Totuși, problema ființei, în particular, a fost tratată în cel puțin două studii a căror tematică pare să se confunde cu a noastră: cel al lui Brentano, deja menționat, și cel mai recent, al lui P. Owens: *Doctrina ființei în metafizica lui Aristotel*[17]; această din urmă lucrare, publicată în 1951, sprijinindu-se pe o bibliografie ce numără 527 de titluri, pare să facă imposibilă orice investigație cu adevărat nouă asupra problematicii în chestiune.

Este prin urmare necesar să justificăm oportunitatea demersului de față și, prin raportarea la literatura exegetică aristotelică în ansamblul său, să definim originalitatea metodei și intențiilor noastre. Ambiția ce ne animă este simplă și se rezumă în puține cuvinte: nu dorim să aducem o contribuție nouă, ci, dimpotrivă, încercăm să uităm tot ceea ce tradiția *a adăugat* aristotelismului primitiv. Pretenția noastră poate stârni zâmbetul, dacă este confundată cu falsa modestie a acelor exegeți care anunță de la bun început că vor lăsa operei libertatea de a vorbi. Dar, în cazul lui Aristotel, dorința de întoarcere la sursă, la esența textului, are un sens precis. Nu este aici locul să reamintim condițiile în care opera lui Aristotel a fost transmisă posterității – condiții clarificate cu tot mai mare acuratețe prin erudiția contemporană.[18] În schimb, este important ca, chiar și numai în vederea unei corecte înțelegeri filosofice, să avem mereu prezente în memorie aceste circumstanțe speciale: Aristotel, așa cum îl cunoaștem, nu este cel care a trăit în secolul al IV-lea î.Hr., filosof ce cugeta în mijlocul oamenilor, ci un *Corpus* mai mult sau mai puțin anonim[19], publicat în secolul I î.Hr. Istoria nu ne oferă alt exemplu în care un filosof să fi fost întro asemenea măsură abstras din propria sa filosofie. Ceea ce de regulă asociem cu numele Aristotel nu este filosoful astfel numit și nici măcar demersul său filosofic efectiv, ci o *filosofemă*, reziduu tardiv al unei filosofii despre care s-a uitat repede că aparținuse unui om care *a trăit în realitate*. „Nu ni-i imaginăm pe Platon și Aristotel, spunea Pascal, decât în impunătoarea robă de profesor."[20] În ce-l privește pe Platon, progresele savanților au înlăturat de multă vreme asemenea false imagini. Dar, în cazul lui Aristotel, suntem totdeauna puțin surprinși când aflăm că se

număra printre acei „oameni de treabă, râzând, ca și ceilalți, împreună cu prietenii lor"[21] sau că suferea de o boală de stomac.[22]

Restituirea lui Aristotel cel viu nu ar prezenta decât un interes anecdotic, dacă anonimatul în care soarta a învăluit transmiterea operei nu ar fi influențat în chip decisiv interpretările filosofiei sale. Să ne imaginăm o clipă că se descoperă în zilele noastre, într-o pivniță din Königsberg, ansamblul manuscriselor unui filosof numit Kant, cunoscut până acum doar prin poemele sale, prin discursurile academice, poate prin unul sau două tratate de geografie și prin amintirea pe jumătate legendară a cursurilor sale universitare; însăși bizareria acestei ipoteze, care presupune că nici post-kantianismul și nici neo-kantianismul n-ar fi putut apărea, ne împiedică s-o dezvoltăm mai departe. Ea demonstrează însă cât de artificială – chiar absurdă într-o anume măsură – a fost activitatea comentatorilor, care, odată apărută ediția lui Andronicos din Rhodos, s-au mulțumit cu disecarea și cu interpretarea textelor lui Aristotel, fără a cunoaște nici cronologia compunerii acestora, nici modul în care Aristotel intenționa să le ordoneze și, mai ales, nici perimetrul în care se înscria demersul său filosofic, motivațiile lui și conjunctura în care a fost redactat, obiecțiile pe care le-ar fi putut stârni și răspunsurile lui Aristotel etc. Să ne mai imaginăm că, din opera lui Kant, ne-ar fi parvenit de-a valma *Disertația* din 1770, *Critica rațiunii pure* în cele două ediții și *Opus postumum*; să ne imaginăm îndeosebi că, necunoscând cronologia redactării textelor respective, le-am considera ca aparținând aceleiași perioade și am încerca în consecință să desprindem din ele o doctrină comună; este de la sine înțeles că viziunea noastră asupra filosofiei kantiene astfel ar fi grav denaturată și probabil insipidă. Se impune de aici o primă concluzie, menită să corecteze o eroare de optică larg răspândită: vechii comentatori, chiar dacă se aflau în posesia unor texte pierdute între timp[23], nu beneficiază în comparație cu noi de nici un privilegiu istoric. Comentându-l pe Aristotel la mai mult de patru secole după moartea sa, despărțiți de el printr-o eclipsă totală a influenței sale filosofice propriu-zise și nelegați de el printr-o tradiție continuă, ei nu se găseau mai bine situați decât noi pentru a-l înțelege. Prin urmare, a-l înțelege pe Aristotel altfel decât comentatorii săi, inclusiv cei greci, nu înseamnă neapărat o tentativă de a-l moderniza, ci de a ne apropia poate mai mult de Aristotel ca om al epocii sale istorice.

Dar se vădește că aristotelismul așa cum îl cunoaștem – spre exemplu, acela bazat pe marile opoziții devenite stereotipe dintre act și

potență, dintre materie și formă, dintre substanță și accident – îi aparține poate mai puțin lui Aristotel, cât comentatorilor săi greci. Aici intervine o a doua circumstanță istorică, agravând-o pe prima: scrierile lui Aristotel, așa cum au fost redescoperite în secolul I î.Hr. și editate de Andronicos din Rhodos, sunt incomplete; tocmai datorită acestei neîmpliniri, cititorul neavizat este frapat de stilul adesea aluziv al textelor lui Aristotel, de caracterul dezorganizat al demonstrațiilor sale, de faptul că opera nu conține ducerea la bun sfârșit a cutării intenții limpede anunțate sau soluția cutării probleme formulată solemn. Caracterul *neîmplinit* al scrierilor cunoscute ale lui Aristotel i-a determinat pe comentatori să-și impună o dublă sarcină: de a unifica și de a completa. Această exigență ar putea fi considerată ca de la sine înțeleasă. Ea conținea însă implicit o opțiune filosofică de care pentru a ne debarasa ne-au trebuit sute de ani. A dori să-l unifici și să-l completezi pe Aristotel însemna să admiți că gândirea sa era într-adevăr susceptibilă să fie unificată și completată; însemna să extragi aristotelismul din Aristotel, ca și cum filosoful – ca ființă istorică – rămăsese în urma propriei sale doctrine; însemna să presupui că numai cauze exterioare, îndeosebi moartea prematură sau un dezinteres tot mai accentuat pentru speculația filosofică, l-au împiedicat pe Aristotel să-și desăvârșească sistemul, să-i confere unitate și coerență. Această opțiune nu a fost în întregime lipsită de temei, iar faptul că a produs atâta vreme confuzie se explică prin inserarea sa în chiar miezul comentariului. Pus în fața unui ansamblu de scrieri și lipsit de alte surse documentare, necunoscând din intențiile autorului decât pe acelea formulate direct și din realizările lui decât pe acelea prezente efectiv în text, comentatorul este înclinat să se refere mai degrabă la ceea ce autorul a spus decât la ceea ce nu a spus; el este mai interesat de declarațiile autorului decât de tăcerile lui și, totodată, mai atent la reușite decât la eșecuri. El ignoră contradicțiile, nu își asumă rolul de a le explica, adică de a le nega. Necunoscând decât rămășițe din învățăturile filosofului, comentatorul se preocupă mai mult de coerență decât de adevăr, respectiv de adevărul logic în detrimentul veridicității istorice. Negăsind în scrierile lui Aristotel decât schița unui sistem, el se va lăsa totuși condus de ideea integralității sistemului. Dincolo de caracterul arbitrar al unor asemenea supoziții, metoda ca atare este periculoasă; căci, dacă sinteza nu se găsește în texte, devine clar că ideea sintezei s-a născut în spiritul comentatorului. De fapt, nu există nici un exeget al lui Aristotel care să nu-i fi sistematizat opera plecând de la o idee preconceptă:

comentatorii greci pornesc de la neoplatonism, iar comentatorii scolastici de la o anumită noțiune a Dumnezeului biblic și de la relația sa cu lumea. Cu cât tăcerea lui Aristotel este mai profundă, cu atât devine mai amplă expunerea comentatorului; ea nu comentează tăcerea, ci i se substituie; ea nu comentează imperfecțiunile, ci le împlinește; ea nu comentează contradicțiile, ci le rezolvă, sau le rezolvă în aparență, sau poate le rezolvă efectiv, dar în cadrul *altei* filosofii.

Influența difuză a exegezei interpretative a făcut ca, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, nimeni să nu pună la îndoială caracterul sistematic al filosofiei lui Aristotel, în pofida inadvertențelor textului. Suarez a fost, se pare, primul care a manifestat unele suspiciuni în acest sens[24]; treptat însă, interpretarea sistematizantă devine din ce în ce mai puțin satisfăcătoare, iar nemulțumirea și frustrarea comentatorilor se revarsă asupra lui Aristotel însuși. După admirabila sinteză a lui Ravaisson, în care, ce-i drept, Plotin și Schelling au jucat un rol mai important decât Aristotel, unii autori preocupați de adevărul istoric încep să-și exprime îndoielile în ce privește însăși coerența filosofiei aristotelice. Dar, mai degrabă decât să pună sub semnul întrebării caracterul sistematic al gândirii filosofului, ei au preferat să declare că sistemul său este incoerent. După Rodier, Aristotel n-ar fi izbutit să aleagă între punctul de vedere al comprehensiunii și cel al extensiunii[25]; după Robin, inconsecvența ar fi rezultatul oscilării între o concepție analitică și o concepție sintetică asupra cauzalității[26]; după Boutroux, contradicția s-ar institui între o teorie ontologică, în cadrul căreia numai individul este real, și o teorie a cunoașterii, în cadrul căreia nu există decât știință a generalului.[27] Brunschvicg, care arătase în teza sa în limba latină că Aristotel șovăia între o concepție matematică și o concepție biologică asupra silogismului[28], avea să rezume mai târziu aceste observații, avansând ideea opoziției dintre un „naturalism al imanenței" și un „artificialism al transcendenței", între care filosoful n-ar fi reușit să aleagă.[29] În același timp, Théodor Gomperz descria conflictul în termeni psihologici: în Aristotel ar fi prezente două personaje, unul platonician și celălalt asclepiadic, respectiv idealistul logician sau „panlogistul" și, la antipodul acestuia, empiristul instruit în științele medicale și avid de concretitudine[30]; pe de altă parte, Taylor descoperea în Aristotel un platonician care și-a „pierdut suflul", dar care n-ar fi mers până la capăt pe drumul apostaziei.[31] Toate aceste opoziții prezentau de altminteri un numitor comun, iar convergența lor este dovada adevărului relativ pe care-l exprimă. Era semnalată de fapt, la modul general, opoziția

dintre o teorie a cunoașterii de inspirație platoniciană și o teorie a ființei care, împotriva lui Platon, reabilita sensibilul, individualul, materia – sau, mai exact spus, opoziția dintre o noetică a universalului ce implica o cosmologie idealistă și o cosmologie a contingentului ce implica o noetică empiristă. Emancipându-se de sinteza tomistă și post-tomistă, care ordonase diferitele părți ale pretinsului „sistem" aristotelic în jurul noțiunii de *analogie,* interpretarea modernă căuta în platonism, adesea privit el însuși în lumina idealismului critic, norma plecând de la care aristotelismul apărea ca un platonism lipsit de vigoare sau „înăbușit" și, în orice caz, inconsecvent – atunci când filosoful însuși nu era acuzat de duplicitate.[32] Interpretarea „sistematizantă" își răzbuna propriile eșecuri, punându-le pe seama lui Aristotel.

Pe o cale deschisă, ce-i drept, de observațiile lui Bonitz[33] și de demonstrațiile incisive ale lui Natorp[34] a apărut atunci teza lui W. Jaeger, pe care mulți au considerat-o revoluționară numai pentru că ea reinstaura perspectiva bunului simț contrar devierilor tradiției. În forma în care ne-au parvenit, textele lui Aristotel includ o serie de contradicții; dar, cum un filosof demn de acest nume nu poate emite în același moment judecăți contradictorii, devine clar că ele trebuie privite ca aparținând fazelor distincte ale unei evoluții. Această idee de bun simț se confirmă de altfel prin conținutul operelor „de tinerețe", din care s-au păstrat fragmente, și care indică îndepărtarea treptată a lui Aristotel de platonism; din această idee s-a născut principiul general pe baza căruia a putut fi reconstituită evoluția gândirii filosofului: din două teze contradictorii, cea mai platonizantă trebuia considerată totodată și cea mai veche, împreună cu întreg tratatul, ori măcar capitolul sau pasajul unde apare. Aplicarea acestei metode i-a permis lui W. Jaeger să stabilească o cronologie a operelor lui Aristotel, cronologie supusă de atunci încoace criticilor și unor modificări radicale, fără însă ca principiul ce i-a stat la bază să fi suscitat obiecții fundamentale.

Nu intenționăm să ne angajăm în această dispută (cu toate că pe parcurs ni s-ar putea ivi prilejul de a avansa unele ipoteze cronologice și eventual de a propune noi criterii de evoluție[35]). În schimb, este necesar să ne exprimăm punctul de vedere referitor la metoda genetică în general, așa cum a fost ea inițiată de W. Jaeger. Obiecțiile noastre sunt de două tipuri: istorică și filosofică. Obiecția istorică provine din chiar natura scrierilor lui Aristotel; în prezent, s-a ajuns la concluzia că acestea nu sunt, în general, note luate de elevii lui Aristotel, ci notele pe care filosoful le utiliza pentru a-și ține prelegerile. Or, întrucât

aceste prelegeri se repetau, filosoful putea de fiecare dată să le restructureze, prin adăugarea sau modificarea, nu neapărat a unor întregi capitole, ci a unor fraze. De fapt, chiar Jaeger a izbutit uneori în analiza lui să scoată în evidență asemenea adăugiri, neglijabile cantitativ, dar decisive sub aspect filosofic. Indiscutabil însă, tentativa de a reconstitui cronologia, nu a lucrărilor, ci a multiplelor stratificări prezente în aceeași lucrare, nu poate oferi decât o orientare generală; o investigație prea amănunțită în această direcție ar aluneca în arbitrar.[36] Mai mult, divizându-se astfel la infinit, teza evoluției sfârșește prin a se distruge singură. Rezultă în cele din urmă banalul adevăr că Aristotel nu și-a scris întreaga operă dintr-o dată și, în plus, că această operă, datorită scopului său didactic, a progresat într-un mod mai degrabă concentric decât linear, adică mai mult prin modificările succesive aduse unui întreg schițat de la bun început decât prin adăugarea unor scrieri în totalitate noi. Teza evoluției nu contrazice în fond ideea că opera aristotelică trebuie considerată ca un întreg; interpretarea filosofică a oricărui autor ar fi imposibilă dacă nu pornim de la premisa că acesta este deplin responsabil de ansamblul scrierilor lui, sau cel puțin de părțile pe care nu le-a dezavuat direct. Acest principiu este cu atât mai valabil în cazul lui Aristotel, cu cât scrierile care ne-au parvenit nu erau destinate publicării, moment din care ele ar fi scăpat de sub controlul autorului lor, ci alcătuiau un material didactic permanent (nu însă și intangibil), la care filosoful și discipolii săi trebuiau să se raporteze mereu, ca la o cartă a unității de doctrină din cadrul Lyceului.

Obiecția filosofică se referă la statutul contradicției în opera unui filosof, în general, și în opera lui Aristotel, în special. Ceea ce noi denumim contradicțiile unui autor se poate situa la trei niveluri: la nivelul nostru, al celor care-l interpretăm, al autorului însuși și, în fine, al obiectului cercetării sale. În primul caz, este vorba de o incapacitate a interpretului, neglijabilă din punct de vedere filosofic; în al doilea și al treilea caz, se impun în schimb clarificări și o decizie de ordin filosofic. Trebuie mai întâi să fim siguri că respectivele contradicții sunt reale (iar Aristotel ne învață tocmai cum să evităm capcana falselor contradicții, cu ajutorul distincțiilor semantice); dacă ele sunt reale, rămân în discuție trei ipoteze: fie că se lasă rezolvate printr-o transformare (ceea ce este un alt mod de a le considera doar aparente), fie că derivă dintr-o inconsecvență a filosofului, fie că reflectă natura contradictorie a obiectului cercetat. Jaeger a respins pe drept cuvânt, cel puțin ca premisă metodologică posibilă, a doua din aceste ipoteze: trebuie epuizate toa-

te posibilitățile de înțelegere, mai înainte ca un autor să fie acuzat de inconsecvență; în schimb, el a reținut prima ipoteză numai pentru că în mod deliberat a ignorat-o pe a treia. Într-adevăr, se poate observa că pentru Aristotel însuși principiul contradicției exclude posibilitatea unei ființe contradictorii și, în consecință, dacă raționamentul ființei este contradictoriu, acesta se denunță singur ca non-raționament; prin urmare, Aristotel n-ar fi putut în orice caz să-și asume propriile contradicții. Vom răspunde că aici este vorba de o interpretare filosofică a principiului aristotelic al contradicției și a modului în care Aristotel l-a aplicat propriei sale filosofii, dar nicidecum de un element ce ar putea servi ca bază metodei de determinare cronologică. Din orice perspectivă am aborda deci problema, fie că e vorba de deosebirea contradicțiilor, fie de definirea lor, vedem că metoda genetică presupune o analiză și opțiuni de natură filosofică. În loc să ajute cronologia la interpretarea textelor, din contră, tocmai interpretarea textelor și doar ea, în cazul lui Aristotel, este cea care întemeiază ipotezele cronologice.

Așadar, suntem oare obligați să revenim la interpretarea unitară și sistematică a singurului lucru care ne-a rămas la dispoziție, anume textele? În ciuda noilor tentative întreprinse în această direcție după Jaeger – spre exemplu, de către P. Owens –, nu credem că o interpretare a textelor trebuie neapărat să se întoarcă la logica sistematizantă a vechilor comentarii. Există două modalități de abordare a textelor: ele pot fi situate pe același plan, ca părți ale unei doctrine unitare, ca și cum diversitatea lor nu ar fi decât rezultatul inevitabilelor fragmentări survenite în expunerea unei unități inițiale presupuse; se poate presupune, dimpotrivă, că unitatea, în texte, nu este punctul de origine, ci țelul pe care îl caută, că ele nu derivă dintr-un sistem, ci tind spre el și că, în acest caz, coerența lor, din presupusă, devine problematică. Din această a doua perspectivă, diversele părți ale operei nu mai reprezintă părți ale sistemului, ci etapele unei căutări a cărei ducere la bun sfârșit este incertă. În cazul lui Aristotel, nu este întotdeauna posibil și nici necesar din punct de vedere filosofic să vedem în aceste etape mărturia unei deveniri psihologice; este necesar și suficient să le considerăm etapele unei ordini care, independent de orice ipoteză cronologică, poate fi descoperită în însăși structura textelor, adică în organizarea lor intrinsecă; aceasta sugerează că textele nu se situează toate pe același plan și că sensul lor nu se degajă decât conform unei anumite progresii, ce poate să nu corespundă nici succesiunii cronologice, nici ordonării parțial arbitrare a operei în forma în care ne-a

parvenit[37] și nici chiar modului în care, eventual, le-a rânduit Aristotel însuși. Din ipoteza unității, vom reține deci postulatul responsabilității permanente a autorului față de întreaga sa operă: nu există un Aristotel platonizant urmat de un Aristotel antiplatonician, ca și cum al doilea n-ar fi fost răspunzător de afirmațiile primului, ci *un* Aristotel poate dublu, poate dezbinat lăuntric, din această configurație a spiritului său putând decurge tensiunile, respectiv contradicțiile prezente în operă. Din interpretarea genetică, vom reține ipoteza unei geneze inevitabile și a unei instabilități probabile a gândirii lui Aristotel; dar nu această evoluție va alcătui tema propriu-zisă a cercetării noastre, deoarece, în absența unor criterii externe, o metodă cronologică bazată pe incompatibilitatea textelor și a cărei productivitate se sprijină pe eșecurile comprehensiunii riscă permanent să prefere motivelor de a înțelege pretextele de a nu înțelege.

Drept consecință a acestor opțiuni metodologice, vom fi mai atenți la probleme decât la doctrină și la problematică decât la problema sistemului. Dacă unitatea se află la sfârșit și nu la început, dacă punctul de plecare al filosofiei este uimirea ce decelează pseudo-evidențele, atunci trebuie să pornim de la această uimire inițială, de la această dispersare ce trebuie limitată. În această privință, se poate afirma că interpretarea tradițională a inversat nu numai ordinea psihologică probabilă, ci și ordinea structurală a cercetării filosofului. Aristotel nu a pornit, așa cum sugerează ordinea adoptată de Brentano, de la hotărârea de a distinge multiplele sensuri ale ființei, ci a fost treptat constrâns să admită că ființa nu este univocă. Aristotel nu a plecat de la opoziția dintre act și potență sau dintre materie și formă, pentru a utiliza apoi aceste perechi de concepte la soluționarea anumitor probleme. Procesul s-a desfășurat invers: reflecția asupra unei probleme sau alteia a generat în timp principiul de rezolvare sau măcar reformularea mai elaborată a problemei, chiar dacă Aristotel este foarte discret în ce privește demersurile sale efective. Dificultatea provine aici din faptul că ordinea în care se exprimă Aristotel nu este propriu-zis nici o ordine a expunerii, nici o ordine a cercetării. S-ar putea spune că ea este ordinea expunerii unei cercetări, adică o reconstrucție a cercetării efective, făcută în ultimul moment, cu scop didactic. Această reconstituire nu este însă în mod obligatoriu fidelă, aici rezidând și inconvenientul ei. Astfel, avem câteodată impresia că Aristotel „problematizează" din rațiuni pedagogice dificultăți rezolvate deja; acesta nu este însă un motiv să repetăm eroarea comentatorilor și a adepților sistematizării

care au considerat că filosoful apela frecvent la acest procedeu și, ca urmare, au calificat drept simple artificii pasajele aporetice ale lui Aristotel. Mai mult, se cuvine să corectăm prima observație printr-o alta: lucrurile se petrec câteodată invers, în sensul că Aristotel oferă ca soluție simpla sistematizare a încurcăturii. Unde să găsim deci firul călăuzitor în această masă ambiguă compusă din soluții luate drept căutări, din căutări luate drept soluții, dar și din căutări reale și soluții reale?

Răspunsul la această întrebare presupune mai întâi o alegere făcută de interpret. O dată admis faptul că este imposibil să-l explici pe Aristotel urmând ordinea imperfectă a discursului său – imperfecțiune agravată prin transmiterea textelor la voia întâmplării –, trebuie optat între ordinea presupusă a expunerii, adică a sistemului încheiat, și ordinea tot presupusă a cercetării. Între aceste două modalități de reconstituire, operație necesară datorită deteriorării textului, adepții sistematizării au ales-o pe prima; noi o vom alege deliberat pe a doua. Această opțiune, dincolo de semnificația sa filosofică inerentă, ni se pare singura conformă cu metoda istorică firească; nu putem fi niciodată siguri că un filosof a conceput un sistem perfect coerent, cu atât mai puțin putem fi siguri că gândirea lui Aristotel ar fi devenit sistematică dacă el ar fi trăit mai mult (deși acesta este postulatul implicit al oricărei interpretări, fie sistematizante, fie genetice, a lui Aristotel). În schimb, este sigur că filosoful a abordat problemele și a încercat să le rezolve, chiar dacă nu a reușit în totalitate. Ordinea cercetării ni se pare deci imposibil de evitat pe când ordinea expunerii este facultativă, depinzând de măsura în care ne afectează faptul că filosoful și-ar fi încheiat sau nu și-ar fi încheiat investigația. Ordinea cercetării poate fi oricând desprinsă, cu riscul unor erori mai mari sau mai mici, din chiar structura textelor, care o reflectă mai mult sau mai puțin fidel; ordinea expunerii, dacă nu este imediat lizibilă în structura textuală, trebuie extrapolată pornind din aceasta, cu bune șanse de aproximare dacă pur și simplu această structură este neîmplinită, dar și de nonsens total, dacă această structură este, de fapt și de drept, de neîmplinit.

*

* *

Acestea sunt principiile pe care vom încerca să le aplicăm în studiul nostru asupra problemei ființei la Aristotel, sperând totodată să desprindem de aici trăsătura problematicii sale filosofice generale. Problema ființei – în sensul întrebării *Ce este ființa?*[38] – este cea mai puțin firească dintre toate problemele, aceea pe care judecata comună nu

și-o pune niciodată, aceea pe care nici filosofia pre-aristotelică, nici tradiția imediat posterioară nu și-au pus-o ca atare, aceea pe care unele tradiții filosofice neoccidentale n-au presimțit-o vreodată și de care nu s-au apropiat nici măcar în treacăt. Deoarece noi trăim sub semnul gândirii aristotelice asupra ființei – fie măcar pentru faptul că ea se reflectă în gramatica de inspirație aristotelică prin intermediul căreia gândim și vorbim –, nu mai sesizăm cât de surprinzătoare era, și va fi poate totdeauna, întrebarea: *Ce este ființa?* Iată de ce mi s-a părut interesant să ne gândim de ce Aristotel își pune această întrebare care nu vine de la sine și prin ce proces a ajuns să și-o pună. Problema ființei este cea mai problematică dintre probleme, nu numai în sensul că ea nu va fi probabil niciodată lămurită în întregime, ci și în sensul că deja constituie o problemă să aflăm de ce ne punem această problemă. Acest mod de abordare diferențiază cercetarea noastră de lucrările menționate ale lui Brentano și Owens, unde se încearcă – într-o formă mai critică la al doilea decât la primul – reconstrucția ca doctrină a ontologiei aristotelice, fără ca temeiurile și evoluția gândirii filosofului să fie explicit analizate. În măsura în care lucrarea noastră se ocupă tocmai de acestea, ea pare să se încheie în punctul din care au pornit Owens și Brentano. În realitate, exegeza noastră va pune sub semnul întrebării demersurile celor doi autori, dacă vom reuși să demonstrăm că metafizica aristotelică nu trece niciodată de la stadiul problematicii la cel al sistemului și că aici rezidă cauza unei incompletitudini care nu ține de accident, ci de esență.

Rămâne de clarificat felul în care intenționăm să aplicăm metoda noastră – ce constă în a degaja ordinea cercetării din structura textelor – la tema aleasă: problema ființei. Dificultatea ar fi fost rezolvată dacă Aristotel ar fi explicat el însuși ordinea căutărilor sale metafizice; ar fi fost suficient atunci să punem în acord textele fragmentare și neterminate cu declarațiile programatice ale lui Aristotel în ce privește ordinea reală a cunoașterii. Această tentativă a mai fost făcută, dar viceversa: întrucât Aristotel a descris pe larg, în *Analiticele prime* și *Analiticele secunde*, ordinea cunoașterii științifice, adică a cunoașterii aflate în posesia propriilor principii, s-a dedus că, mai devreme sau mai târziu, el a aplicat această ordine ideală cunoașterii metafizice. Faptul că *Metafizica* nu ni se înfățișează într-o ordine deductivă și silogistică ar dovedi încă o dată că incompletitudinea sa se datorează numai întâmplării; iată de ce ar fi revenit comentatorilor sarcina de a duce la bun sfârșit procesul de ordonare pe care Aristotel nu a avut

răgazul să-l încheie. Dar aceasta înseamnă să subestimezi semnificația unei discordanțe care este mai mult decât întâmplătoare: dacă știința procedează conform modelului silogistic, atunci este paradoxal faptul că metafizica, definită de Aristotel ca „prima" și „cea mai înaltă" dintre științe, este cea din urmă care se constituie în funcție de acest model. Pentru a nu cerceta cauza acestei discordanțe[39], tradiția, în ansamblul ei, a ignorat o serie întreagă de observații, cel mai adesea incidentale sau implicite, prin care Aristotel proiecta câteva raze de lumină asupra ordinii reale a demersului său metafizic. Acesta se înrudește, cum afirma filosoful, cu demersul dialecticii. Asemănarea ne-o indică însăși dezvoltarea istorică a filosofiei, proces lipsit de orice caracter deductiv. Căutarea metafizică stă sub semnul incertitudinilor, sau, cum spune Aristotel, al aporiei, iar întrebarea *Ce este ființa?* face parte dintre acele întrebări menite să rămână veșnic aporetice. Se înțelege de aici că ordinea cercetării *pentru noi* va fi inversă în raport cu ordinea cunoașterii *în sine* și că filosofia oamenilor nu izbutește să se contopească niciodată cu ceea ce ar constitui ordinea unei înțelepciuni supra-umane. Toate textele de acest gen, exprimând ezitări sau conținând mărturisiri, trebuie confruntate și analizate metodic, pentru că ele ne oferă privilegiul de a obține informații, nu despre ceea ce filosoful a vrut să facă, ci despre reflecțiile sale, chiar fugare asupra a ceea ce a realizat de fapt. Imaginea care mi se dezvăluie astfel este aceea a unui Aristotel aporetic, adică exact imaginea pe care studiile mai noi au început s-o redescopere.[40] Ne rămâne încă să înțelegem, situându-ne în interiorul filosofiei lui Aristotel și nu pornind de la ipotezele psihologice sau istorice, din ce cauză structura *Metafizicii* nu este și nici nu putea fi o structură deductivă, ci numai o structură aporetică sau, în sensul aristotelic al termenului, dialectică; în fine, din ce cauză discursul uman asupra existenței nu se prezintă drept o cunoaștere deplină, ci ca o căutare fără sfârșit. Se cuvine să înlocuim aporiile interpretării sistematizante cu o interpretare filosofică a aporiei și, respectiv, eșecul sistematizării cu o explicare metodică a acestui eșec.

Pentru ca Aristotel să ni se dezvăluie, este suficient, credem, să lăsăm să vorbească textele – și tăcerile lor. Dar dacă filosoful ar avea nevoie de o garanție istorică împotriva autorității „istorice" a comentatorilor, o vom găsi în moștenirea imediată a lui Aristotel. Nu s-a examinat suficient motivul pentru care *Metafizica* lui Aristotel nu a exercitat o influență imediată, ca și cum însuși autorul ei nu a izbutit să-și convingă discipolii să meargă pe această cale, și nici motivul pentru

care Lyceul, moștenitor al gândirii Maestrului, nu a considerat că săvârșește un act de infidelitate, alunecând în epoca lui Cicero spre probabilism și scepticism. Nu pretindem deloc că „Lyceul" l-ar fi înțeles mai bine pe Aristotel decât comentatorii săi (reprezentanții săi nu au avut niciodată flerul filosofic al unui Alexandru din Afrodisia sau chiar al unui Simplicius), dar cel puțin pare verosimil faptul ca „Lyceul" să fi fost mai sensibil la dimensiunea aporetică a demersului lui Aristotel, chiar dacă nu a înțeles-o, decât cei care n-au păstrat nici măcar amintirea acesteia. Pe cine alegem: moștenitorii fideli, dar puțin dotați pentru speculația filosofică, sau o posteritate inteligentă dar foarte îndepărtată? Opoziția dintre un Aristotel al Lyceului și un Aristotel al comentatorilor lasă interpretului, și numai lui, responsabilitatea de a-l redescoperi pe adevăratul Aristotel.

Acolo unde istoria tace, nu ne rămâne decât să ascultăm vocea fără de chip a textelor, această voce care nu ni se pare îndepărtată doar pentru că ne este atât de familiară, care pare să ne spună ceea ce știam deja dintotdeauna[41] și de la care totuși nu vom înceta niciodată să învățăm, căutând-o. Analiza textelor nu va merge niciodată până la evocarea umbrelor; dacă se va întâmpla totuși ca imaginația cititorului să se aventureze într-acolo, el își va da poate seama că vocea ce se înfiripă din ruina textelor este mai puțin vorbirea exemplară a „maestrului celor care știu"[42], cât vocea, mai șovăitoare, dar mai apropiată, care continuă să caute înlăuntrul nostru ce este ființa –și care câteodată tace.

*

* *

Fie-mi permis să mulțumesc aici tuturor celor care ne-au încurajat și ne-au sprijinit până la capăt munca, în primul rând profesorilor mei de la Sorbona, M. de Gandillac, care m-a îndrumat pe tot parcursul elaborării lucrării, și P.-M. Schuhl, care mi-a dat numeroase sugestii și m-a găzduit cu ospitalitate la Seminarul său de cercetări asupra gândirii antice, precum și lui A. Forest, profesor la Universitatea din Montpellier, care, în ultima etapă a cercetării, m-a stimulat adesea prin obiecțiile sale. Recunoștința mea se îndreaptă de asemenea spre cele două instituții, care mi-au ușurat în mare măsură sarcina: Centrul Național al Cercetării Științifice și Fundația Thiers, unde avusem privilegiul să beneficiez de sfaturile, de două ori prețioase pentru un filosof, ale maestrului în studiul antichității grecești care a fost Paul Mazon.

Besançon, martie 1961

INTRODUCERE

ȘTIINȚA FĂRĂ NUME

Capitolul I

META TA ΦΥΣΙΚΑ

So bleibt Metaphysik *der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin.*

(M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 18)

„*Există* o știință care studiază ființa ca ființă și proprietățile sale esențiale."[1] Această afirmație a lui Aristotel, aflată la începutul cărții Γ a *Metafizicii*, poate să pară banală după mai mult de douăzeci de secole de speculație metafizică, dar, în mod cert, ea nu era banală pentru contemporani. Poate chiar siguranța cu care Aristotel afirmă *existența* unei asemenea științe exprimă mai puțin o constatare, cât o dorință încă neîmplinită: insistența cu care el justifică în rândurile următoare o știință a ființei ca ființă – în timp ce o asemenea preocupare lipsește atunci când este vorba de științele „particulare" – arată în orice caz că legitimitatea și sensul acestei științe noi nu erau evidente pentru auditoriul său și poate nici pentru el însuși.

O asemenea știință era fără strămoși și fără tradiție. Este suficient să ne gândim la clasificările cunoașterii, larg recunoscută înainte de Aristotel, pentru a observa că disciplinei pe care astăzi o numim *ontologie* nu i se rezervase nici un loc. Platonicienii împărțeau în general cunoașterea speculativă în trei ramuri: dialectica, fizica, morala.[2] Xenocrate, potrivit lui Sextus Empiricus[3], ar fi schimbat numele de dialectică în logică, iar Aristotel însuși, într-o scriere marcată încă de influența platoniciană, anume *Topicele*, va păstra această împărțire, care trebuie să fi fost tradițională în cadrul Școlii: „Mărginindu-ne la o simplă schiță, distingem trei tipuri de propoziții și de probleme: dintre propoziții, unele sunt *etice*, celelalte *fizice*, iar celelalte, în sfârșit, *logice*"[4]; este adevărat că Aristotel prezintă această diviziune ca aproximativă, rezervându-și dreptul de a o înlocui ulterior cu o clasificare mai științifică.

Cel mai ciudat este faptul că această diviziune tripartită, care nu păstrează nici un loc speculațiilor „metafizice"[5], va supraviețui

aristotelismului, ca și cum efortul lui Aristotel de a crea o știință nouă ar fi fost neglijat sau ignorat de urmașii săi. Este cunoscută formula prin care stoicii vor delimita și vor împărți întregul domeniu al filosofiei: un câmp al cărui sol este fizica, al cărui gard împrejmuitor este logica și al cărui rod este morala.[6] Diogenes Laertios, un interpret nu foarte inteligent dar fidel al tradiției filosofice de mijloc, va relua, ca de la sine înțeleasă, împărțirea propusă de platonicieni și stoici: „Filosofia se divide în trei părți: fizica, etica și dialectica. Fizica studiază lumea și conținutul său, etica studiază viața și moravurile, dialectica oferă celorlalte două discipline mijloacele de a se exprima."[7] Mai mult decât atât, același Diogenes Laertios, rezumând filosofia lui Aristotel, va considera foarte firesc s-o includă în cadrele tradiționale; dacă el admite distincția aristotelică dintre filosofia practică și cea teoretică, în schimb o subîmparte pe prima în etică și politică, iar pe a doua în fizică și logică[8] – reproducând astfel, cu o mică diferență (disocierea dintre etică și politică), diviziunea clasică.

Persistența acestei tradiții, pe care Aristotel voia fără îndoială s-o modifice, ne indică eșecul său în această direcție. Știința ființei ca ființă nu avusese predecesori; ea nu va avea nici o prioritate imediată. Numai Teofrast va relua, sub o formă de altminteri aporetică, problemele metafizice abordate de maestrul său. Începând cu Straton, școala aristotelică se va consacra speculațiilor fizice, morale și, într-o mai mică măsură, logice, de parcă acestea ar fi reprezentat filosofia în totalitatea ei; nu numai legitimitatea și sensul, ci *existența* însăși a problemelor care nu sunt nici de ordin fizic, și nici moral sau etic, vor fi de acum încolo pierdute, tocmai într-un mediu care pretindea că se hrănește din gândirea lui Aristotel. Știința ființei ca ființă, abia născută, va recădea în uitare timp de secole.

Dacă ne gândim la neobișnuita soartă hărăzită *Metafizicii*, mai întâi în timpul renașterii neoplatonice, apoi, după o nouă eclipsă, în timpul renașterii scolastice din secolele al XIII-lea și al XIV-lea, nu ne putem împiedica să vedem în această alternanță a uitărilor și resurecțiilor, a anevoioaselor înaintări subterane și a reapariților, semnul unei stranii aventuri intelectuale. De altfel, expresiile noastre sunt departe de a fi strict metaforice, dacă acceptăm relatarea, cu caracter mai mult sau mai puțin legendar, acreditată din Antichitate încoace. Este cunoscută versiunea romanescă pe care ne-au transmis-o Strabon și Plutarh.[9] Manuscrisele lui Aristotel și Teofrast ar fi fost lăsate moștenire de către acesta din urmă colegului său Neleus; moștenitorii lui

Neleus, oameni ignoranți, le-ar fi ascuns într-un beci din Skepsis pentru a le feri de lăcomia bibliofilă a regilor Pergamului; mult mai târziu, în secolul I î.Hr., urmașii lor le-ar fi vândut cu un preț considerabil peripateticului Apellicon din Teos, care le-a transcris. În cele din urmă, în timpul războiului împotriva lui Mithridate, Sylla a pus stăpânire pe biblioteca lui Apellicon, pe care a transportat-o la Roma, unde a fost cumpărată de gramaticianul Tyrannion: de la acesta a obținut Andronicos din Rhodos, ultimul conducător al Lyceului, copiile care i-au permis să publice, în jurul anului 60 î.Hr., prima ediție a scrisorilor „esoterice" ale lui Aristotel și Teofrast (pe când operele „exoterice", publicate chiar de Aristotel și astăzi pierdute, rămăseseră în circulație în tot acest răstimp). Prin urmare, *Corpus*-ul aristotelic ar datora unei serii de întâmplări fericite faptul că nu a fost distrus de umezeală și de viermi, mai înainte ca Andronicos din Rhodos să-l fi „dezhumat" o dată pentru totdeauna.

Astăzi, pentru a folosi termenul lui Robin[10], suntem înclinați să asemuim această relatare cu un „prospect" publicitar, inspirat de Andronicos însuși pentru ca textele pe care le publica să fie considerate în întregime inedite. În realitate, este neverosimil ca scrierile științifice ale lui Aristotel să fi fost ignorate de școala aristotelică de la Straton încoace, și chiar de adversarii Școlii (megaricii, epicureicii, stoicii), care par să se refere câteodată la aceste lucrări în polemicile lor.[11] În schimb, nu s-a observat suficient că povestirea lui Strabon are cel puțin meritul de a explica în chip foarte firesc decadența filosofică a școlii peripatetice începând cu Straton și, îndeosebi, tăcerea ei deplină în ce privește speculațiile metafizice: „S-a întâmplat deci ca vechii peripatetici, neavând aceste cărți, cu excepția unui mic număr, între care majoritatea exoterice, să nu poată filosofa științific (πραγματικῶς), ci doar să vorbească împătimit despre unele teze date."[12] Plutarh considera și el că deficiențele Școlii se datorau necunoașterii operelor Maestrului.

Se pare deci că Strabon și Plutarh au vrut atât să justifice lacunele și carențele școlii peripatetice, cât și să laude originalitatea lui Andronicos. Dincolo de povestirea lor, se vede sentimentul de uimire și de satisfacție pe care trebuie să-l fi încercat erudiții vremii, atunci când au înțeles valoarea inestimabilă a „descoperirii" pe care le-o oferea ediția lui Andronicos. Fără îndoială, cel mai la îndemână li s-a părut să admită că, dacă aceste scrieri nu exercitaseră nici o influență, cauza rezida în necunoașterea lor: spirite receptive la romanesc, ei au îmbrățișat cu ușurință istoria unei uitări și a unei redescoperiri, care avea,

poate rațiuni mai profunde, în povestirea pe jumătate mitică a îngropării și dezgropării textelor. Chiar dacă acceptăm cuvânt cu cuvânt povestirea lui Strabon, mai rămâne de explicat de ce Teofrast ar fi comis imprudența de a-i lăsa moștenire obscurului Neleus o bibliotecă pe care succesorul său din cadrul Lyceului ar fi putut-o utiliza mult mai fructuos; dacă însă responsabilitatea acestui legat îi revine într-adevăr, înseamnă că trebuie să se fi aflat în circulație suficiente copii ale cursurilor lui Aristotel pentru ca testamentul să nu priveze Lyceul de textele esențiale; dacă, în sfârșit, manuscrisele lui Aristotel au ajuns realmente într-un beci, înseamnă că nu mai exista nimeni care să se intereseze de ele. Din orice punct de vedere am aborda problema, permanența în cadrul Lyceului a unei școli organizate, destinate să continue opera lui Aristotel, ne împiedică să credem că pierderea manuscriselor a fost accidentală; nu pierderea explică uitarea, ci uitarea explică pierderea, și această uitare trebuie s-o clarificăm mai întâi.

În ce privește un anumit număr din lucrările lui Aristotel, s-a putut demonstra recent faptul că această uitare nu a fost niciodată deplină: unele texte epicureice în special[13] și poate chiar ciceroniene[14] se explică doar prin cunoașterea operelor *esoterice* ale lui Aristotel înainte de publicarea ediției lui Andronicos. În schimb, există un ansamblu de tratate la conținutul cărora, conform lui Teofrast, nu mai regăsim nici o aluzie până în secolul I î.Hr. (respectiv după aproape un veac de la ediția lui Andronicos) și pentru care, în concluzie, problema rămâne intactă: este grupul scrierilor numite *metafizice*.

Putem încerca să descoperim cauzele acestei uitări: dificultatea subiectului, caracterul abstract al speculațiilor asupra ființei ca ființă, necesitatea unei riguroase concentrări a spiritului pentru a concepe o ființă care să nu fie o existență individuală ar explica deja faptul că Maestrul a renunțat destul de repede să mai citească unor auditori cu un spirit mai puțin dotat, sau pur și simplu mai pozitiv, texte care le repugnau prin caracterul lor sec și abstract, precum și faptul că, drept consecință, cercetarea metafizică, lipsită de impulsul sau de sprijinul pe care le-ar fi găsit în textele aristotelice, a încetat curând. Dar această explicație rămâne insuficientă: una înseamnă, de exemplu, să nu înțelegi matematica, și alta înseamnă să consideri că matematica *nu există*; discipolii lui Aristotel ar fi putut să se îndepărteze de metafizică, păstrându-i totuși un loc în edificiul culturii. Ceea ce s-a pierdut în realitate, timp de secole, nu a fost doar înțelegerea problemelor metafizice, ci sensul însuși al existenței lor.[15] Persistența diviziunii xenocratice

a filosofiei în logică, fizică și morală pare să fie în mod indisolubil consecința și cauza acestei uitări fundamentale: consecință, evident, pentru că ea ar fi fost fără îndoială revizuită dacă metafizica s-ar fi impus ca o nouă știință; dar și cauză totodată, în sensul că această diviziune, care se pretindea exhaustivă, sfârșise prin a impregna gândirea într-o asemenea măsură încât făcea imposibilă din punct de vedere psihologic orice nouă organizare a domeniului filosofiei. S-a produs atunci, pare-se, un fenomen de „blocaj mental", analog celui care a putut fi depistat în alt domeniu al gândirii grecești.[16] Aici se află poate cauza profundă pentru care scrierile metafizice au fost ignorate sau subapreciate până la Andronicos din Rhodos; mai degrabă decât să se opereze o revizuire radicală a conceptelor filosofice pentru a face loc acestui intrus, s-a preferat păstrarea diviziunii tradiționale, chiar dacă era astfel exclus, mai întâi ca fiind prea obscur, iar apoi, sub imperiul uitării, ca non-existent, ceea ce nu putea să i se adapteze.

Rezultă că nici în timpul vieții sale Aristotel nu a izbutit să inițieze acea restructurare a domeniului filosofic pe care o implica apariția unei științe care, pentru prima oară, nu-și mai alegea ca obiect un anume existent particular, ci ființa ca ființă. În cel mai rău caz, ar fi de înțeles faptul că Aristotel nu și-a putut impune punctul de vedere în fața școlilor rivale, care, totuși, într-un domeniu în care stagiritul a fost mai norocos, au fost obligate să-l recunoască drept fondatorul logicii. Dar ca Aristotel să nu-și fi putut convinge proprii discipoli de specificul unei științe a ființei ca ființă și de folosul pe care l-ar putea avea consacrându-i-se – aceasta este o situație atât de ciudată încât putem să ne întrebăm dacă nu cumva Aristotel însuși a provocat-o. Este tentant să invocăm aici concepțiile lui W. Jaeger asupra evoluției gândirii lui Aristotel[17]: în opinia lui, scrierile metafizice nu ar data din ultima parte a vieții lui Aristotel (ipoteză care se naște firesc în mintea celui care vrea să-și explice starea lor de nedesăvârșire), ci ar fi fost deja alcătuite la începutul celei de-a doua ședere a lui Aristotel la Atena. Cu alte cuvinte, Aristotel s-ar fi îndepărtat singur de speculațiile metafizice, mai înainte de a le duce până la capăt, cu scopul de a se consacra unor lucrări de ordin îndeosebi istoric și biologic: colecția constituțiilor, redactarea unei liste de învingători la jocurile pythice, probleme de fizică practică, observații asupra animalelor. W. Jaeger ne arată cum Aristotel, spre sfârșitul vieții sale, organiza la Lyceu un centru de cercetări științifice. Un text al cărții I din tratatul *Despre părțile animalelor* pare să conțină o mărturie în acest sens: cunoașterea lucrurilor

pământești, supuse transformării și descompunerii, nu posedă mai puțină demnitate și în orice caz oferă un câmp mai larg de investigație și mai multe certitudini, decât cunoașterea ființelor eterne și divine; iar Aristotel citează în sprijinul acestei judecăți răspunsul dat de Heraclit unor oaspeți străini care, găsindu-l în bucătărie unde se încălzea în fața focului, au ezitat să intre: „Intrați, există zei și aici jos, καὶ ἐνταῦθα θεούς"[18] Există desigur în acest pasaj cu caracter introductiv în primul rând intenția deliberată de a revaloriza cunoașterea corpului uman, față de care odinioară tânărul Aristotel nu-și ascundea repulsia.[19] Dar dacă rămâne adevărat că filosofia, σοφία, nu se ocupă de ceea ce se naște și piere[20], nu trebuie oare să vedem aici, în această reabilitare a cercetării „pământești", și mărturia unei anumite detașări de această înțelepciune aflată deasupra omenescului, care are dublul inconvenient de a fi greu accesibilă și de a nu privi direct condiția noastră?

Acesta este, de altfel, rezultatul investigațiilor lui W. Jaeger. Trebuie totuși să ne întrebăm dacă această interpretare a carierei lui Aristotel este singura posibilă și dacă predominanța progresivă a cercetărilor pozitive nu semnifică obligatoriu abandonarea filosofiei, ci eventual o lărgire a domeniului filosofiei sau o schimbare a sensului acesteia.[21] Dar nu este oare verosimil ca discipolii să fi interpretat ca renunțare definitivă din partea lui Aristotel această recunoaștere a dificultății care poate era parte esențială a metafizicii înseși? Pare aproape neîndoielnic, în orice caz, faptul că îndepărtarea Lyceului de speculațiile abstracte și orientarea empirică a primelor sale lucrări[22] își au originea în preocupările târzii ale lui Aristotel, poate greșit interpretate și asupra cărora, oricum, nu s-a reflectat îndeajuns. Astfel, istoria exterioară a *Metafizicii* ne trimite la interpretarea internă: povestirea lui Strabon și Plutarh nu face decât să transpună, pe plan anecdotic, drama unei pierderi și a unei redescoperiri care se desfășoară mai întâi în opera lui Aristotel însuși.

*

* *

Am vorbit până acum de *metafizică* și de știința ființei ca ființă, asimilând provizoriu, conform tradiției, cele două expresii. În realitate, această asimilare nu vine de la sine și merită examinată: se știe că denumirea μετὰ τὰ φυσικά, este post-aristotelică; ea este explicată de obicei prin obligația editorilor lui Aristotel de a inventa un titlu, în absența unei denominații indicate direct de Stagiritul însuși. De fapt, așa cum vom vedea, o asemenea desemnare există: este aceea de *filosofie*

primă sau *teologie*. Ne găsim deci în prezența a trei termeni: știința ființei ca ființă, filosofia primă (sau teologia), metafizica. Sunt ele sinonime? Dacă sunt, din ce motiv tradiția nu s-a mulțumit cu primele două, stabilite de Aristotel însuși? Dacă nu sunt, atunci în ce raporturi se află? Filosofia primă *este* știința ființei ca ființă, sau, dacă acestea două nu se confundă, care dintre ele *este* metafizica?

Prima mențiune cunoscută a titlului μετὰ τὰ φυσικά o găsim la Nicolaos din Damasc (prima jumătate a secolului I d.Hr.). Faptul că ea nu figurează în catalogul lui Diogenes Laertios – a cărui sursă ar fi fost o listă provenind de la Hermippos sau poate chiar de la Ariston din Keos[23], deci mult anterioară lui Nicolaos din Damasc – a determinat ca paternitatea denumirii să-i fie atribuită acestuia din urmă (ea se regăsește ulterior în catalogul lui Anonymus din Menagos și al lui Ptolemeu). Apariția târzie a acestui titlu a fost multă vreme considerată o dovadă suficientă a caracterului său non-aristotelic: pură denominație extrinsecă, s-a spus, reflectând ordinea scrierilor în ediția lui Andronicos din Rhodos.

Această interpretare tradițională[24] se bazează pe postulatul, din capul locului contestabil, că un criteriu al *ordinii* este obligatoriu *extrinsec* și deci nu ar putea avea semnificație filosofică. Or, așa cum s-a putut demonstra recent, cele trei liste vechi ale operelor lui Aristotel se bazau pe o clasificare sistematică, inspirată în parte de indicațiile Stagiritului însuși.[25] Este verosimil ca ediția lui Andronicos din Rhodos să fi corespuns unor preocupări asemănătoare; o mărturie a lui Philoponos atestă de altfel că grija pentru ordinea intrinsecă a predării cunoștințelor și a lecturii, care va deveni un subiect clasic de discuție pentru comentatori, era deja prezentă la Andronicos: „Boethius din Sidon spune că trebuie început cu fizica, pentru că ea ne este familiară și mai cunoscută; căci trebuie început cu lucrul cel mai sigur și cel mai cunoscut. Dar maestrul său, Andronicos din Rhodos, spunea, sprijinindu-se pe o cercetare mai avansată, că ar trebui început cu logica, pentru că aceasta se ocupă de demonstrație."[26] Ordinea *Corpus*-ului lui Andronicos trecea în Antichitate ca atât de puțin arbitrară, încât Porfir, în capitolul al 24-lea al *Vieții lui Plotin*, va propune ca aceasta să servească drept model pentru clasificarea scrierilor maestrului său.[27]

Dacă titlul *metafizic* s-a născut întâmplător, cu atât mai impresionant este faptul că el a putut genera, destul de repede, o interpretare de ordin filosofic. Kant va fi uimit de această coincidență care avea să

transforme o denumire arbitrară într-un indiciu clar asupra conținutului însuși al operei: „În ceea ce privește numele metafizicii, nu se poate concepe că s-a născut întâmplător, într-atât de exact i se potrivește acestei științe înseși: dacă natura este numită φυσις și dacă nu putem ajunge la conceptele naturii decât prin experiență, atunci știința care urmează acesteia se numește metafizică (de la μετά, *trans*, și *physica*). Este o știință care se găsește oarecum în afara, adică dincolo de domeniul fizicii."[28]

În fapt, interpretarea intrinsecă a titlului *Metafizica* este singura pe care o întâlnim la comentatorii greci care, dacă greșeau atribuindu-i-l lui Aristotel însuși, trebuie să fi fost mai bine informați decât noi în privința tradițiilor ce o însoțeau. Această interpretare este, la drept vorbind, de două feluri, în funcție de sensul pe care-l acordăm prepoziției μετά.

Conform primului tip de interpretare, pe care l-am putea numi „platonizant", prepoziția μετά ar semnifica o ordine ierarhică în obiect; metafizica este știința al cărei obiect se află dincolo de natură: ὑπὲρ φύσιν sau ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν. Aceste expresii se găsesc într-un tratat al lui Herennios, dar într-un pasaj care, în opinia lui Eucken, ar constitui o interpolare datând din perioada Renașterii[29]: de fapt, această interpretare, deja curentă în Evul Mediu[30], va deveni predominantă o dată cu renașterea platonismului. Dar ideea era deja incontestabil prezentă la comentatorii neoplatonicieni. Astfel, la Simplicius: „Ceea ce tratează despre lucrurile în întregime separate de materie (περὶ τὰ χωριστὰ πάντῃ τῆς ὕλης) și despre pura activitate a Intelectului activ...., ei o numesc teologie, filosofie primă și metafizică (μετὰ τὰ φυσικά), dat fiind că ea își are locul dincolo de lucrurile fizice (ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην)."[31] Și mai departe: „Asupra principiului (ἀρχῆς) esenței, care este separat și există ca un «ceva de negândit» și imobil...., a face cercetări precise este sarcina filosofiei prime sau, ceea ce înseamnă același lucru, a tratatului privind cele ce se află dincolo de lucrurile fizice (τῆς ὑπὲρ τὰ φυσικὰ πραγματείας) numită de el însuși metafizica (μετὰ τὰ φυσικά)."[32]

Această interpretare a fost respinsă ca fiind neoplatonică. Dar poate că ea este platonică pur și simplu. Ea corespunde, în orice caz, uneia din definițiile, ea însăși platonizantă, pe care Aristotel o dă conținutului filosofiei prime. Dacă există „ceva etern, imobil și separat", atunci sarcina de a-l studia revine filosofiei prime, sau, altfel spus, teologiei.[33] Căci aceasta este prin excelență problema teologiei: „Există sau nu,

separat (παρά) de esențele sensibile, o esență imobilă și eternă, și, dacă această esență există, ce este ea?"[34] Desigur, comentatorii neoplatonici vor transforma într-un raport de transcendență (ὑπέρ) ceea ce la Aristotel apărea ca un simplu raport de separare (παρά); dar ideea de primordialitate era deja clar indicată în însăși sintagma de filosofie *primă*: dacă filosofia ființei separate și imobile este prima, aceasta nu se datorează fără îndoială doar locului său în ordinea cunoașterii, ci și demnității ontologice a obiectului său. *Primordial* este de asemenea sinonim cu *eminent*: „Știința cea mai eminentă (τιμιωτάτη) trebuie să se îndrepte către genul cel mai eminent"[35], gen care este principiul (ἀρχή) tuturor celorlalte lucruri: astfel, știința primă, știința principiului, va cunoaște *a fortiori* toate lucrurile cărora principiul le este principiu și va fi astfel „universală, pentru că este primă".[36] Nu există nimic în aceste teze pe care un spirit de formație platoniciană să nu-l poată integra propriei sale doctrine: o interpretare platonizantă nu era deci aproape deloc arbitrară, întrucât își găsea justificarea în anumite texte chiar ale lui Aristotel; ea furniza în plus un mijloc de a concilia primordialitatea atribuită de Aristotel științei ce studiază ființa imobilă și separată cu prepoziția *meta* din cuvântul *metafizică*.

Totuși, nu aceasta a fost interpretarea cea mai frecventă la primii comentatori, care, luând în considerare sensul cel mai evident al prepoziției *meta*, au văzut aici indiciul unui raport cronologic: metafizica este numită astfel pentru că vine *după* fizică în ordinea cunoașterii. Prepoziția *meta* nu ar mai semnifica o ordine ierarhică a obiectului, ci ordinea de succesiune în procesul cunoașterii. Este vorba de acele pasaje despre care s-a considerat în general că dezvăluie originea accidentală a titlului *Metafizica* tocmai prin încercarea lor stângace de a l justifica.[37] Dar este suficient să ne raportăm la textele comentatorilor pentru a observa că această justificare și ordinea însăși la care se referă sunt departe de a fi arbitrare. Prima mențiune a acestei interpretări se găsește la Alexandru din Afrodisia, în concepția căruia „înțelepciunea" sau „teologia" ar fi fost numită „după fizică" datorită faptului că ea vine după aceasta în ordinea umană, adică în ordinea *pentru noi* (τῇ τάξει... πρὸς ἡμᾶς).[38] Cum observă H. Reiner, „ο τάξις πρὸς ἡμᾶς este totuși altceva decât ordinea pur extrinsecă a unui catalog".[39] Tot astfel, dacă Asklepsios atribuie unor criterii de ordine (διὰ τὴν τάξιν) titlul *Metafizica*[40], el dă acestei ordini o justificare filosofică: „Aristotel a tratat mai întâi lucrurile fizice, deoarece acestea, dacă sunt posterioare prin natură (τῇ φύσει), sunt în schimb anterioare

pentru noi (ἡμῖν)."[41] Această interpretare a titlului *Metafizica* este deci pusă sistematic în relație de către comentatori cu distincția autentic aristotelică dintre anterioritatea în sine, sau prin natură, și anterioritatea pentru noi[42]: obiectul științei vizate este *în sine* anterior celui al fizicii, dar îi este posterior *în raport cu noi*, ceea ce justifică în același timp și titlul de filosofie *primă*, și titlul de *meta*fizică.

Oricare ar fi sistemul de interpretare adoptat, comentatorii, se pare, au ținut în mod deosebit să justifice și să concilieze cele două titluri pe care le cunoaștem. Ei par să nu se fi îndoit că metafizica desemna filosofia primă[43] și avea drept obiect ființa ca ființă, pe care ei o asimilau de altfel cu ființa divină.[44] Dar nici comentatorii, nici exegeții moderni nu prea s-au întrebat din ce cauză a trebuit ca primii editori ai *Metafizicii* să inventeze acest titlu, câtă vreme Aristotel le furnizase deja unul. Comentatorii, ce-i drept, au rezolvat problema atribuind paternitatea ambelor titluri lui Aristotel însuși: neputându-l acuza de inconsecvență, ei au fost contrânși să considere ca sinonime cele două expresii: metafizica și filosofia primă. Dar dacă admitem că, dintre aceste două titluri, numai al doilea este în mod sigur aristotelic, trebuie să ne întrebăm nu numai care este semnificația primului titlu, ci și cărei necesități trebuia să-i răspundă inventarea sa.

Că a existat, la originea titlului *Metafizica*, „o dificultate privind înțelegerea scrierilor clasate în *Corpus*-ul *aristotelicum*"[45], acesta este un lucru de care este imposibil să ne mai îndoim. Că editorii au fost deconcertați de conținutul unei științe filosofice care nu intra în cadrul tradițional al filosofiei, că ei au cedat în consecință îndemnului de a desemna necunoscutul prin referire la cunoscut și filosofia primă prin referire la fizică, aceste rațiuni pot explica literă cu literă titlul *Metafizica*, dar nu și oportunitatea folosirii lui. Căci soluția cea mai facilă ar fi fost de a reproduce, la nevoie chiar fără a o înțelege, o denumire din care Aristotel însuși făcuse un titlu: într-un pasaj din *De motu animalium*[46], lucrare recunoscută astăzi ca autentică, el face trimitere la un tratat numit *Despre filosofia primă* (τὰ περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας). Lăsându-l deoparte pe Aristotel, Teofrast ar fi putut da un titlu: în primele rânduri ale scrierii pe care editorii o vor numi *Metafizica* prin analogie cu lucrarea lui Aristotel, este pomenită „speculația asupra principiilor prime" (ἡ ὑπέρ τῶν πρώτων θεωρία)[47], ca și cum ar fi fost vorba de o expresie consacrată, desemnând, prin opoziție cu studiul naturii, un gen de activitate contemplativă limpede definită.[48]

Dificultatea primilor editori pare deci să fi fost de altă natură decât aceea care le este atribuită de obicei; și, dacă ei au dat dovadă de inițiativă, aceasta s-a manifestat mai puțin prin inventarea unui titlu nou, cât prin refuzul aceluia sau acelora pe care le sugera o tradiție urcând până la Aristotel. Totul ne îndeamnă deci să credem că titlul *Despre filosofia primă* nu li s-a părut adecvat ansamblului de scrieri, reunite de o tradiție anterioară, pe care îl aveau la îndemână.

De fapt, ce desemnează în chiar textele lui Aristotel expresia *filosofie primă*? Calificativul de „primă", oricare ar fi sensul său, pare născut din preocuparea de a delimita mai multe domenii în interiorul filosofiei în general. La întrebarea pusă în cartea B: „Există o știință unică a tuturor esențelor, sau mai multe?"[49], Aristotel răspunde foarte clar în cartea Γ: „Există tot atâtea părți ale filosofiei câte esențe sunt"[50], și adaugă: „Este deci necesar să existe, printre aceste părți (μέρη) ale filosofiei, o filosofie primă și o filosofie secundă; se întâmplă de fapt ca ființa și unu să se dividă nemijlocit în genuri, și de aceea științele vor corespunde și ele acestor genuri diferite; filosoful este acela pe care îl numim matematician; căci matematicile comportă și ele mai multe părți: există o știință primă, o știință secundă și alte științe care le urmează în acest domeniu." Filosofia primă este deci, în raport cu filosofia în general, ceea ce este aritmetica în raport cu matematica în general[51]: parte a unei științe mai generale, ea studiază o parte a obiectului acesteia, deoarece, conform unui principiu adesea enunțat de Aristotel, „unui gen diferit îi corespunde o știință diferită"[52] și unei părți a genului îi corespunde o parte a științei.

Or, ce este știința ființei ca ființă? La începutul cărții Γ, ea este opusă tocmai „științelor zise particulare" (τῶν ἐν μέρει λεγομένων): „Căci nici una din aceste științe nu examinează în general ființa ca ființă, ci, separând o parte oarecare (μέρος τι) din aceasta, îi studiază proprietățile."[53] Unii autori au considerat că există o asemenea contradicție între acest text și definiția citată mai sus a filosofiei în general, încât s-au simțit obligați să elimine acest ultim pasaj, fiind străin doctrinei din cartea Γ.[54] Dar nu există contradicție decât dacă pretindem asimilarea filosofiei prime cu știința ființei ca ființă, căci doar atunci am avea aceeași știință definită pe rând ca știință universală și ca știință a genului particular al ființei. În realitate, dacă ne mărginim la textul lui Aristotel, raportul dintre cei doi termeni este aici perfect clar: departe de a se confunda una cu alta, *filosofia primă apare ca o parte a științei ființei ca ființă*.

Acest raport între parte și întreg este confirmat prin clasificarea aristotelică a științelor contemplative, unde vedem că filosofia primă, de acum înainte definită ca *teologie*, se suprapune, în cadrul filosofiei în general, filosofiei secunde care este *fizica*, în timp ce *matematicile* ocupă, se pare, nu locul al treilea, ci o poziție intermediară.[55] Fiecăreia din aceste științe îi este repartizat un gen particular al ființei: fizicii – acela al ființelor separate[56], dar mobile: matematicii – acela al ființelor imobile, dar neseparate; teologiei, în sfârșit, în mod clar asimilate aici cu filosofia primă[57] – genul ființelor separate și imobile: numim această știință teologie, precizează Aristotel, deoarece „este fără îndoială că dacă divinul este prezent undeva, el este prezent în această natură imobilă și separată".[58] Și dacă teologiei i se spune filosofie primă, acest lucru se întâmplă pentru că „știința cea mai eminentă (τιμιωτάτην) trebuie să aibă ca obiect genul cel mai eminent (τὸ τιμιώτατον γένος); astfel, științele teoretice au mai multă valoare (αἱρετώτεραι) decât celelalte științe, iar teologia are mai multă valoare decât celelalte științe teoretice".[59] Teologia întreține deci cu celelalte științe un dublu raport de suprapunere și de superioritate; ea este primul termen din serie, dar nu este – sau cel puțin nu este încă – știința seriei, astfel încât opoziția dintre ea și știința ființei ca ființă rămâne valabilă: la începutul cărții E, Aristotel opune din nou unei științe, care rămâne ce-i drept nenumită, științele care, „concentrându-și eforturile asupra unui obiect determinat, în cadrul unui gen determinat, se ocupă de acest obiect, și nu de ființă considerată în mod absolut, nici în calitate de ființă"[60]: științe ce își ignoră fundamentul, pentru că, demonstrând atributele unei esențe, dar nu și de esența însăși, trebuie să o admită din capul locului ca simplă ipoteză. Instalată în esența divinului, căreia doar îi presupune existența, teologia sau filosofia primă nu pare să se sustragă condiției științelor particulare[61]; și ea pare a fi supusă jurisdicției unei științe mai înalte, care ar fi pentru filosofia primă ceea ce este matematica în general pentru matematica primă.

Această interpretare a filosofiei prime ca teologie pare să se confirme în toate pasajele în care Aristotel folosește expresia φιλοσοφία πρώτη. Chiar acolo unde nu este în mod limpede asimilată cu teologia, ea este opusă fizicii înțelese ca filosofia secundă[62] (în timp ce știința ființei ca ființă este totdeauna definită ca opusă nu fizicii, ci științelor particulare ca atare). În lucrările de fizică, filosofia primă este cel mai adesea descrisă ca știință a *formei*, în vreme ce fizica nu studiază decât formele implicate în materie; dar forma în stare pură, adică „separată"

în dublul sens al cuvântului, nu există decât în domeniul lucrurilor divine, și tocmai existența unui asemenea domeniu face posibilă nașterea unei alte filosofii decât cea a naturii: dacă nu ar exista divinul, *fizica ar fi întreaga filosofie*[63], sau cel puțin ea este cea care ar merita numele de *filosofie primă*.[64] Lupta pentru întâietate[65] se poartă deci între fizică și teologie, în timp ce știința ființei ca ființă nu pare să participe direct la această dispută: dacă nu există esențe separate de sensibil, nu există o teologie posibilă, iar întâietatea îi revine fizicii, dar și în acest caz știința ființei ca ființă nu încetează să existe, chiar dacă ar fi afectat conținutul său. A studia „ființa ca ființă și nu ca numere, linii sau foc"[66] rămâne posibil chiar în afara existenței divinului. Este clar, dimpotrivă, că filosofia primă presupune această existență. Rezultă că știința ființei ca ființă nu a început o dată cu filosofia primă. Nu numai că se ajunge la una și la cealaltă pe căi complet diferite, dar, în plus, odată obiectul lor definit, destinele lor rămân independente.

Filosofia primă nu este deci știința ființei ca ființă, ci teologia. De fapt, în cele două pasaje din *Corpus*-ul aristotelic unde expresia *filosofie primă* pare să fie utilizată ca referire, trimiterea nu poate să se aplice decât expozeului propriu-zis teologic din cartea Λ, unde este elucidată esența Motorului Prim. În tratatul *Despre cer*, Aristotel, după ce demonstrează unicitatea Cerului cu argumente fizice, adaugă că același rezultat ar fi putut fi obținut prin „argumente extrase din filosofia primă" (διὰ τῶν ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων)[67]: cum observa Simplicius[68], găsim într-adevăr o asemenea demonstrație în cartea Λ a *Metafizicii*[69], unde unitatea Motorului Prim este dedusă din caracterul etern al mișcării. În tratatul *Despre mișcarea animalelor*, Aristotel, după ce reamintește că „toate corpurile anorganice sunt puse în mișcare de alte corpuri", adaugă: „Felul în care este pusă în mișcare ființa primordial și etern pusă în mișcare și felul în care Motorul Prim o pune în mișcare a fost determinat mai înainte în scrierile noastre despre filosofie primă (ἐν τῶν περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας)"[70]: trimitere explicită la aceeași carte Λ (cap. 8), unde Aristotel arată că raportul dintre Motorul Prim și Primul Mișcat este identic cu raportul dintre dorit și doritor. Nu ne putem deci îndoi că Aristotel voia să desemneze prin expresia *filosofie primă* studiul ființelor prime, mai precis al Motorului Prim: cu alte cuvinte, *teologia*.

Aceasta este, cel puțin, accepțiunea cea mai curentă în scrierile din *Corpus aristotelicum*. Trebuie să semnalăm însă, ca singură excepție, cartea K din *Metafizica*. În trei rânduri, expresia φιλοσοφία

πρώτη sau expresii echivalente (ἡ προκειμένη φιλοσοφία, ἡ πρώτη ἐπιστήμη) sunt folosite pentru a desemna știința ființei ca ființă. Și aici este opusă știința primordială științelor secunde care sunt matematicile și fizica; dar ceea ce le deosebește nu mai este delimitarea domeniilor fiecăreia în cadrul câmpului universal al ființei: fizica și matematicile sunt într-adevăr considerate tot ca părți ale filosofiei (μέρη τῆς σοφίας)[71], dar filosofia primă, departe de a fi considerată și ea o parte, fie chiar primordială, pare să se confunde cu filosofia în ansamblul său. Astfel, în timp ce „fizica examinează accidentele și principiile ființelor, ca puse în mișcare și nu ca ființe", știința primă studiază aceleași subiecte „în calitatea lor de ființe, și nu sub vreun alt raport oarecare (καθ'ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ'οὐχ ᾗ ἕτερόν τι)".[72] De asemenea, îi revine acestei științe să studieze principiile matematicilor în *calitatea lor de a fi comune.*[73] În sfârșit, îi revine filosofiei prime să examineze aporiile cu privire la existența ființelor matematice, deoarece o asemenea examinare nu depinde nici de matematică, aceasta trebuind, ca toate științele particulare, să presupună existența obiectului său, nici de fizică, aceasta necunoscând alte ființe decât pe acelea „care au în ele însele principiul mișcării sau al repausului", nici de „știința care se ocupă de demonstrație", pentru că aceasta nu vizează subiectul însuși al demonstrației.[74] Dublul rol de a stabili principiile comune tuturor științelor și de a justifica fiecare știință prin clarificarea statutului de existență proprie a obiectului ei va fi încredințat de Aristotel, așa cum vom vedea, științei ființei ca ființă. Faptul că el îl încredințează aici *filosofiei prime* indică o concepție prea puțin potrivită cu sensul obișnuit al acestei expresii.

Caracterul insolit al terminologiei din cartea K ridică problema autenticității sale. Această autenticitate a fost contestată în secolul al XIX-lea, spre exemplu de către Spengel și Christ, din cauza particularităților stilistice.[75] Neobișnuita asimilare a filosofiei în general cu filosofia primă și a acesteia din urmă cu știința ființei ca ființă, deși nu a atras deloc atenția comentatorilor, pune o problemă care, în ipoteza autenticității cărții K, rămâne de nerezolvat. Așa cum s-a observat de multă vreme, capitolele 1-8 ale cărții K reiau, sub o formă mai puțin elaborată, problemele abordate în cărțile B, Γ și E. Or, am văzut că dacă expresia *filosofie primă* nu se găsește în prima din aceste trei cărți, ea este constant aplicată teologiei în celelalte două. Cum să ne explicăm faptul că, asupra acestei chestiuni capitale, cartea K se află într-un dezacord absolut cu textele pentru care ea este fie un rezu-

mat, fie o schiță?[76] Oare nu se cuvine mai degrabă să atribuim desemnarea științei ființei ca ființă drept *filosofie primă* unui discipol stângaci, care ar fi putut interpreta în pripă anumite texte, într-adevăr subtile, din cartea E, unde cele două științe, deși diferențiate, sunt prezentate drept concurente?[77] Se va observa de altfel că în capitolul al 7-lea din cartea K, unde este reluată clasificarea științelor contemplative din cartea E, nu mai este folosită expresia *filosofie primă* pentru desemnarea teologiei: după ce, cu câteva rânduri mai sus, definise filosofia primă ca știință a ființei ca ființă, i-a fost greu presupusului autor să o asimileze cu știința unui gen determinat al ființei, fie aceasta chiar divinul. Și totuși, se pare că același autor își pregătește într-un fel o posibilă ieșire din impas, asimilând ilicit *ființa ca ființă cu ființa separată*, adică divină: „Pentru că există o știință *a ființei ca ființă și ca separată* (τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καὶ χωριστόν), trebuie să examinăm dacă este necesar să admitem că această știință este aceeași cu fizica sau dacă nu este mai degrabă diferită."[78] Această asimilare a ființei ca ființă cu ființa separată va deveni tradițională la comentatori; permițând echivalarea științei ființei ca ființă cu filosofia primă, va autoriza o interpretare unitară a *Metafizicii* care s-a perpetuat până în zilele noastre. Soarta fericită a acestei interpretări nu trebuie totuși să ne determine să uităm că ea se sprijină pe un unic text din *Corpus aristotelicum* care, greu de conciliat cu majoritatea analizelor aristotelice, aparține unui pasaj de altfel îndoielnic a cărui unicitate însăși ni se pare o dovadă suplimentară a neautenticității contextului.[79]

Chiar admițând că această carte K fusese deja alăturată celorlalte cărți atunci când editorii s-au hotărît să dea un titlu ansamblului[80], ea nu putea decât să confirme în ochii lor folosirea expresiei *filosofie primă* în sensul de *teologie*: într-adevăr, filosofia primă nu este definită aici drept știință a ființei ca ființă decât în măsura în care ființa ca ființă este înțeleasă ca ființă „separată", adică divină. Editorii se găseau deci în prezența unui titlu – cel de *Filosofie primă* – căruia chiar textele lui Aristotel (sau atribuite lui) îi confereau un sens univoc, și a unui ansamblu de scrieri căruia acest titlu ar fi trebuit în mod normal să i se potrivească. Or, ce au descoperit ei în scrierile respective? Analize care, în majoritatea lor, priveau nu ființa divină, imobilă și separată, ci ființa în mișcare din lumea sublunară: în cartea A, un expozeu istoric asupra descoperirii cauzelor ființei supuse schimbării și implicând materia; în cartea α, o demonstrație a imposibilității de a urca la infinit în seria cauzelor; în cartea B, o culegere de aporii, dintre care majoritatea se

referă la raportul ființelor și principiilor coruptibile cu ființele și principiile incoruptibile; în cartea Γ, o justificare dialectică a principiului contradicției înțeles ca principiu comun pentru toate științele; în cartea Δ, un dicționar de termeni filosofici, dintre care majoritatea se raportează la fizică; în cartea E, o clasificare a științelor și o distingere între diferitele sensuri ale ființei; în cărțile Z și H, o cercetare a unității esenței ființelor sensibile; în cartea Θ, o clasificare a conceptelor de act și potență, îndeosebi în raportul lor cu mișcarea; în cartea I, o analiză a noțiunii de unitate; în cartea K, un rezumat al cărților B, Γ, E și, în partea a doua, o compilație a *Fizicii*; în prima parte a cărții Λ (cap. 1-5), o nouă cercetare a diferitelor specii de substanțe și a principiilor comune tuturor ființelor; în fine, în cărțile M și N, un examen critic consacrat în principal teoriei platoniciene a Numerelor. Dacă exceptăm cele câteva aluzii îndeosebi programatice la teologie din partea de început a cărții A și, din cărțile E și K, mențiunea făcută cu privire la clasificarea științelor[81], nu există deci în toată *Metafizica* decât a doua parte a cărții Λ consacrată chestiunilor teologice, respectiv sub forma unei clasificări a esenței Motorului Prim (a cărui necesitate este demonstrată mai pe larg în cartea a VIII-a a *Fizicii*). De fapt, la aceste explicații detaliate din cartea Λ trimit referirile lui Aristotel la *Filosofia primă*. Dar se înțelege acum de ce editorii, oricare vor fi fost ei, au renunțat să extindă acest titlu asupra ansamblului de scrieri ce le fuseseră transmise prin tradiție. Dacă filosofia primă *este* teologia (și într-adevăr aceasta era concepția lui Aristotel), cum să atribui filosofiei prime o cercetare care se apleacă în principal asupra alcătuirii ființelor sensibile? S-ar putea spune că o asemenea cercetare aparține, dacă nu filosofiei prime, atunci măcar științei ființei ca ființă. Dar am văzut că, într-o interpretare atestată pentru prima oară de autorul cărții K, ființa ca ființă a fost foarte repede asimilată cu ființa separată, iar ontologia cu teologia.[82]

Refuzând titlul de *filosofie primă*, editorii recunoșteau absența preocupărilor teologice din cea mai mare parte a scrierilor „metafizice". Dar, neputând concepe o știință diferită de fizică (și de matematici), precum și de logică și de morală, care să nu fie tocmai de aceea o *teologie*, incapabili să recunoască originalitatea și specificitatea unei științe a ființei ca ființă, ei se găseau în fața unei cercetări care nu intra nici în diviziunea tradițională a filosofiei (logică, fizică, morală), nici măcar în cadrele aristotelice ale cunoașterii (matematici, fizică, teologie). Din această știință fără nume și fără loc, în care nu regăseau

teologia, dar despre care nu izbuteau totuși să admită că ar putea fi altceva decât teologică, ei au făcut pentru secole *metafizica*. Μετὰ τὰ φυσικά: acest titlu avea mai întâi, fără îndoială, o valoare descriptivă; el reflectă caracterul *post*-fizic al unei cercetări care, nu numai în analizele din cărțile Z, H, Θ asupra ființei sensibile, ci și în pasajul pur teologic din cartea Λ, continua cercetarea *fizică* a principiilor la un nivel mai înalt de abstractizare. Dar totodată, printr-o ambiguitate desigur neintenționată, acest titlu păstra interpretarea teologică a științei ființei ca ființă: cercetarea *post*-fizică era în același timp știința *trans*-fizicului. Știință a divinului sau cercetare care, pe căile laborioase ale cunoașterii umane, încearcă să se ridice până la ființa ca ființă, *meta*fizica putea să fie și una și cealaltă în același timp, câtă vreme expresia *filosofie primă* cu greu ar putea fi aplicată celui de-al doilea dintre aceste aspecte.

Dar conferindu-i prepoziției *meta* din metafizică două serii de interpretări diferite[83], comentatorii regăsesc dualitatea pe care acest titlu tindea să o mascheze: unii insistă asupra transcendenței obiectului, alții asupra posteriorității cercetării. La prima vedere, aceste două explicații nu sunt contradictorii, iar comentatorii își vor pune în joc ingeniozitatea pentru a demonstra compatibilitatea lor. Vom vedea totuși în capitolul următor că, dacă obiectul transcendent este înțeles ca *principiu*, cu alte cuvinte ca punct de plecare al cunoașterii, va trebui aleasă fără ocolișuri una dintre aceste două interpretări. Pentru moment, perspectiva unitară, conform căreia în *Metafizica* nu există decât o știință – aceea pe care Aristotel o „caută"[84] – sau cel puțin o singură concepție asupra acestei științe, conduce la situația următoare: dacă „știința căutată" este teologia, ea posedă un nume și un loc în edificiul cunoașterii, dar lipsește din majoritatea scrierilor numite „metafizice"; dacă știința căutată nu este teologia, este explicabil caracterul non-teologic al acestor scrieri; dar o asemenea știință rămâne nenumită și trebuie să-și cucerească legitimitatea și locul în sfera filosofiei. Pe de o parte, o știință cunoscută, dar care nu poate fi găsită; pe de altă parte, o știință fără nume și fără statut, dar care ni se prezintă sub aparența unei căutări efective. Comentatorii au hotărît să dea nume unei științe ce nu poate fi găsită. Oare nu ar fi un semn de fidelitate față de demersul lui Aristotel dacă i s-ar păstra „științei căutate" precaritatea și incertitudinea pe care le vădește anonimatul său originar?

Capitolul II

FILOSOFIE PRIMĂ SAU METAFIZICĂ?

În toate lucrurile, cum se spune, punctul de plecare este principalul și, din această cauză, el este și cel mai dificil.

(ARISTOTEL, *Ref. soph.*, 34, 183b22)

Întrebării: „De ce filosofia *primă* vine *după* fizică în ordinea cunoașterii?", am văzut că majoritatea comentatorilor[1] îi răspundeau apelând la argumentul distincției aristotelice între anterioritatea *în sine* și anterioritatea *pentru noi*. Dar această explicație provine oare de la Stagiritul însuși? Și, mai întâi, a recunoscut el însuși caracterul necesar post-fizic al filosofiei sale prime?

De fapt, Aristotel insistă asupra *anteriorității* filosofiei prime în raport cu științele secunde – matematicile și îndeosebi fizica: „Dacă există ceva etern, imobil și separat, cunoașterea acestuia ține evident de o știință teoretică: știință care nu este cu siguranță nici fizica (deoarece fizica are ca obiect anumite ființe în mișcare), nici matematica, ci o știință anterioară și uneia și celeilalte (ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν)."[2]

În ce constă această *anterioritate* a filosofiei prime? Expresiile πρότερος și ὕστερος fac parte dintre termenii cărora cartea Δ din *Metafizica* le studiază diferitele semnificații. Aristotel distinge trei sensuri.[3] Anterioritatea desemnează mai întâi o poziție definită prin raportare la un punct fix de reper numit *prim* (πρῶτον) sau principiu (ἀρχή); în general, ceea ce este mai apropiat de principiu este numit *anterior*, iar ceea ce este mai depărtat, *posterior*; raportul de anterioritate presupune deci, în acest caz, alegerea prealabilă a unui principiu, alegere care poate fi sugerată prin natură (φύσει) sau prin arbitrariu (πρὸς τὸ τυχόν). Al doilea tip de anterioritate este cea potrivită cu cunoașterea (τὸ τῇ γνώσει πρότερον) desemnată de asemenea ca anterioritate *înțeleasă în mod absolut* (ἁπλῶς πρότερον); ea se subîmparte, este adevărat, după cum alegem drept criteriu discursul (κατὰ τὸν λόγον)

sau senzația (κατὰ τὴν αἴσθησιν): în primul caz, anteriorul este universalul, în al doilea individualul. În sfârșit, al treilea tip de anterioritate este anterioritatea potrivit cu natura și cu esența (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν): în această accepțiune sunt numite anterioare „toate lucrurile care pot exista independent de alte lucruri, în timp ce celelalte lucruri nu pot exista fără ele, distincție folosită deja de Platon."[4] „Aici rezidă, adaugă Aristotel, sensul fundamental al anteriorității, deoarece toate celelalte pot fi reduse la acesta."[5] Expunerea din cartea Δ omite, ce-i drept, un al patrulea sens, care era menționat în expunerea paralelă (și probabil mai veche) din *Categoriile*: acela în care „anterior" desemnează „cel mai bun și cel mai stimabil". „În limbajul obișnuit, se spune despre oamenii cei mai stimați și cei mai iubiți că se află *înaintea* celorlalți." Dar „acesta este, adaugă Aristotel, cel mai ocolit dintre toate sensurile *anteriorului*".[6] În concluzie, ar putea să ne uimească faptul că nu întâlnim în această enumerare anterioritatea cronologică: în expunerea din *Categoriile*, ea era prezentată ca „sens prim și fundamental"; în aceea din cartea Δ a *Metafizicii*, ea nu mai apare decât ca un caz particular al anteriorității după poziție.

În ce măsură aceste sensuri diferite se aplică oare filosofiei *prime*? Anterioritatea după poziție prezintă aici puțin interes, căci totul depinde de alegerea și definirea punctului de referință: dacă alegerea este arbitrară, orice poate fi numit succesiv anterior și posterior; dacă alegerea se conformează naturii, anterioritatea după poziție se confundă cu anterioritatea după esență și după natură. În schimb, aceasta din urmă este perfect adecvată filosofiei prime, care este știința ființei prime în raport cu esența și cu natura, adică a ființei care, neavând nevoie ea însăși de nimic altceva pentru a exista, este cea fără de care nimic altceva nu ar putea exista; această ființă privilegiată este *esența*, înțeleasă în același timp ca subiect și ca substrat (ὑποκείμενον).[7] Or, vom vedea că filosofia primă, definită mai întâi ca știință a ființei separate și divine, va deveni de fapt știința aceleia dintre categoriile ființei care imită cel mai bine ființa divină: adică esența. Cât privește sensul „cel mai îndepărtat" al anteriorității, acela în care ea desemnează metaforic o ordine a valorii, el se aplică incontestabil filosofiei prime, care este „cea mai de vază" (τιμιωτάτη) dintre științe.[8] Rămâne anterioritatea după cunoaștere: Aristotel nu precizează deloc că aceasta n-ar aparține și ea filosofiei prime, și, cum tocmai acesta este sensul expresiei când este folosită în mod absolut (ἁπλῶς), nu există nici o îndoială că filosofia primă este, pentru Aristotel, anterioară fizicii atât

în ordinea cunoașterii, cât și în ordinea demnității și „potrivit cu natura și cu esența."

Iată deci că anterioritatea în toate accepțiunile ei poate fi aplicată filosofiei prime, iar pe de altă parte vedem că Aristotel nu s-a preocupat niciodată să precizeze că, fiind primă într-unul sau mai multe sensuri, această știință ar putea să nu fie primă în celelalte. Mai mult decât atât, toate aceste sensuri trimit la acela despre care se precizează în *Categoriile* că este „prim și fundamental" și pe care cartea Δ pare să-l omită doar pentru că el este de la sine înțeles atunci când se vorbește despre *înainte* și despre *după*: anterioritatea cronologică. Astfel, ce poate fi ordinea cunoașterii dacă nu un raport de succesiune? Anteriorul conform discursului este acela în care discursul își găsește punctul de plecare cel mai sigur pentru demersul său: universalul; anteriorul conform senzației este ceea ce senzația întâlnește de prima oară, adică individualul. Este adevărat că, în mai multe rânduri, Aristotel opune anterioritatea cronologică (χρόνῳ) anteriorității logice (λόγῳ): astfel, unghiul ascuțit este anterior din punct de vedere cronologic unghiului drept pentru că a fost generat înaintea lui, dar îi este posterior din punct de vedere logic, deoarece definiția unghiului ascuțit o presupune pe aceea a unghiului drept.[9] Dar ce altceva vrea să spună aceasta, decât că unghiul drept se definește *înainte* de a defini unghiul ascuțit, în timp ce unghiul ascuțit se construiește *înainte* de a construi unghiul drept? Anterioritatea logică nu este deci, nici ea, decât o anterioritate temporală: atât doar că timpul definiției logice nu coincide cu cel al construcției geometrice. Dacă numai acesta din urmă este numit χρόνος de către Aristotel, acest lucru se întâmplă pentru că geneza lucrurilor, și în general mișcarea universului, este cea prin raport cu care se definește timpul, deoarece el îi este măsură.[10] Timpul discursului uman se poate strădui să se ridice până la cel al genezei; dar nu este mai puțin adevărat că, în raport cu acesta din urmă, timpul discursului uman apare ca invers și, mai mult decât atât, această inversare se desfășoară ea însăși *într-un* timp care nu este altul decât cel al lucrurilor. Tot așa, când Aristotel afirmă: „ceea ce este ultim în ordinea analizei este prim în ordinea genezei"[11], el vrea să spună: căutarea teoretică și practică a omului[12] reîncepe, dar în sens invers, derularea firească a *cosmosului*; ceea ce nu împiedică nicidecum ca această întoarcere înapoi să nu fie recognoscibilă și măsurabilă decât într-un timp care este numărul mișcării naturale. Nu ne putem sustrage deci timpului prin cunoaștere; sau, mai degrabă, nu ne putem sustrage într-un anume fel decât tot *în* timp.

Cât privește anterioritatea „după natură și după esență" ea nu este altceva decât ordinea cauzalității, care presupune, cel puțin cu titlu de schemă, succesiunea în timp. Este adevărat că și aici totul depinde de modul de analiză: dacă se ia în considerare cauzalitatea eficientă sau materială, timpul „esențial" va coincide cu timpul generării; într-un sens, se întâlnește aceeași situație dacă se examinează cauzalitatea formală: anterioritatea logică a subiectului față de atribute coincide cu prioritatea cauzală a esenței față de proprietățile sale și a substratului față de determinările sale.[13] Dar, dacă se ia în considerare cauzalitatea finală, timpul esenței și al naturii va fi inversul celui al genezei: „Posteriorul după generare este anterior după natură"[14] sau „după esență"[15], ceea ce revine la a spune că perfectul este anterior imperfectului după esență și natură, dar îi este posterior după generare: principiul care este enunțat și aplicat îndeosebi acolo unde predomină analiza cauzei finale, adică în lucrările ținând de biologie.[16] În acest ultim caz, anterioritatea esențială nu este alta decât aceea a discursului, adică a definiției: „Cronologic, materia și generarea sunt în mod necesar anterioare; dar logic (τῷ λόγῳ), anterioare sunt esența și forma fiecărui lucru; aceasta devine evident *dacă enunțăm definiția* (τὸν λόγον) generării: astfel, definiția construirii casei presupune definiția casei; dar definiția casei nu o presupune pe aceea a construirii."[17] Ce înseamnă aceasta, dacă nu că se definește casa *înainte* de a defini construirea, în vreme ce casa trebuie construită *înainte* de a o vedea terminată?

În orice fel am aborda problema, anterioritatea pare dependentă de modul de analiză, adică de *cunoaștere*. Însuși primatul esenței nu este decât primatul analizării esenței prioritare care nu este arbitrară, ci exprimă faptul că discursul este obligat *să înceapă* cu esența, dacă vrea să știe despre ce vorbește; acesta este sensul în care Aristotel asimilează frecvent anterioritatea esențială cu anterioritatea conform discursului (λόγῳ) – caz particular al anteriorității în funcție de cunoaștere. Dar ordinea cunoașterii, act uman care se desfășoară în timp, este ea însăși o ordine *cronologică*. Dacă cele două ordini sunt câteodată opuse, acest lucru se întâmplă deoarece cunoașterea umană poate, sau chiar *trebuie*, să meargă înapoi pe cursul natural al lucrurilor, adică acela în raport cu care se definește timpul fizicianului sau, ceea ce aici înseamnă același lucru, al filosofului. Oricât am dori să eliminăm timpul din noțiunea de anterioritate și să o reducem pe aceasta la o ordine pur „logică" sau inteligibilă, nu putem sustrage spiritul uman necesității de a desfășura în timp termenii unei succesiuni.

Mai mult decât atât, nu există ordine care să nu fie temporală, nu există prim și secund care să nu fie prim și secund în timp, fiindcă, pentru Aristotel, timpul nu este altceva decât însuși numărul *ordinal*: „Numărul mișcării după anterior și posterior."[18] Timpul este acela prin care există *înainte* și *după*. Și chiar în cazul în care cunoașterea inversează acest *înainte* și acest *după* al lucrurilor, tot în timp, care este numărul mișcării naturale, se va produce această inversare.

★

★ ★

Dacă este adevărat că întâietatea după esență se reduce la o anumită ordine a cunoașterii și dacă această ordine însăși nu poate să se desfășoare decât în timp, este clar că toate sensurile anteriorității se aplică fără nici o contradicție la filosofia *primă*. Incontestabil prima ca valoare, precum și în ordinea esenței, ea este în egală măsură *anterioară cronologic* științelor numite secunde, și nimic nu indică faptul că Aristotel ar fi vrut să excludă acest sens, despre care el însuși a spus că este „prim și fundamental".[19] Descartes va fi mai fidel decât își închipuia el însuși unui raționament aristotelic, atunci când, în Prefața *Principiilor*, se va gândi să răstoarne ordinea tradițională a cunoașterii, făcând din metafizică *rădăcina* arborelui filosofic, adică începutul absolut al cunoașterii, din care derivă, potrivit unui raport în același timp logic și temporal de *deducție*, fizica și științele aplicate.[20] Pentru ca metafizica, știință a „principiilor" și a „cauzelor prime", să fie primă din punct de vedere cronologic, sunt necesare două condiții, pe care Descartes le va anunța astfel: „Una, ca [aceste principii] să fie atât clare și evidente, încât spiritul uman să nu se poată îndoi de adevărul lor, atunci când își dă silința să le examineze cu atenție; a doua, ca de ele să depindă cunoașterea celorlalte lucruri, astfel încât să poată fi cunoscute principiile fără lucruri, dar nu și, reciproc, lucrurile fără principii."[21] A doua dintre aceste condiții nu face decât să explice limpede chiar noțiunea de principiu și coincide în totalitate cu definiția aristotelică a anteriorității după cunoaștere.[22] Dar dacă principiul este acela de care depinde cunoașterea altor lucruri și dacă acest raport nu este reciproc, de ce anume va depinde cunoașterea principiului? Descartes – la el trimite prima condiție – va rezolva această dificultate prin teoria evidenței, care instituie un raport nemijlocit între cunoașterea umană și claritatea adevărurilor prime: astfel, întâietatea epistemologică poate să coincidă cu întâietatea ontologică, iar filosofia principiilor să fie în același timp principiul filosofiei.

Se pare că Aristotel a pus problema la fel și, cel puțin în primele sale scrieri, nu a rezolvat-o într-o manieră prea diferită. În *Protreptikos*, el dezvoltă pe larg tema *simplității filosofiei*. Dovada că „obținerea înțelepciunii este mai ușoară decât cea a altor bunuri" ne este dată mai întâi de examinarea istoriei acesteia: „Oamenii au consumat în zadar mari eforturi în alte ramuri ale cunoașterii, dar nu este mai puțin adevărat că, în scurt timp, progresele lor în filosofie le-au depășit pe acelea pe care le-au putut face în alte științe."[23] Alt argument: „Faptul că tuturor oamenilor le place să sălășluiască în filosofie (τὸ πάντας φιλοχωρεῖν αὐτῇ)[24] și doresc să i se consacre după ce și-au lăsat la o parte toate celelalte griji." Dar nu avem aici decât confirmarea, istorică și psihologică, a unui optimism bazat pe natura însăși a filosofiei și a obiectului său: „Anteriorul este totdeauna mai cunoscut decât posteriorul (ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων) și cel mai bun după natură este mai cunoscut decât cel mai rău; căci știința se ocupă de preferință cu lucrurile definite și ordonate și mai degrabă cu cauzele decât cu efectele."[25] Astfel vedem cum semnificațiile multiple pe care Aristotel le va conferi mai târziu anteriorității coincid deja când sunt aplicate la obiectul filosofiei: după timp, după esență, în ordinea cunoașterii și de asemenea în ierarhia valorilor. Important este să observăm că la începutul carierei sale filosofice Aristotel considera că principiul este mai lesne cognoscibil decât lucrul al cărui principiu este, cauza mai direct accesibilă decât efectul și – corolar pe care Descartes nu l-ar respinge – sufletul mai ușor de cunoscut decât corpul: „Dacă sufletul este mai bun decât corpul (și așa este, pentru că sufletul ține mai mult de natura principiului decât corpul[26]), și dacă există arte și științe referitoare la corpuri..., cu atât mai mult vor exista o cercetare și o artă referitoare la suflet și la virtuțile sufletului, iar noi vom fi în stare să le obținem, deoarece putem face aceasta pentru lucruri despre care ne lipsesc cunoștințele suficiente și care sunt mai greu de cunoscut."[27] Dacă există deci lucruri care comportă ignoranța, există altele care comportă cunoașterea, în dublul sens că ele sunt surse de cunoaștere[28] și că ține de natura lor să fie nemijlocit cunoscute. Pentru ca filosofia lucrurilor prime să fie totodată primă în ordinea cunoașterii, Aristotel este obligat să transpună în lucruri un fel de *cunoaștere în sine*, de cunoaștere obiectivă, care asigură coincidența perfectă dintre *ratio cognoscendi* și *ratio essendi*. Cel mai important este totodată cel mai cognoscibil, cel mai util este totodată cel mai ușor. Tema aparent optimistă a *simpli-*

tății filosofiei nu face decât să reflecte cerința minimă căreia trebuie să-i răspundă orice filosofie: dacă filosofia este știința principiilor prime și dacă principiile prime constituie acel ceva prin care totul este cunoscut, trebuie ca principiile prime să fie nemijlocit cunoscute, dacă vrem ca și celelalte lucruri să fie cunoscute. Filosoful care meditează asupra esenței filosofiei nu poate alege: *filosofia este ori ușoară, ori imposibilă*; filosofia ori este primă, în timp precum și în ordinea importanței, ori nu există deloc.

Această temă este atât de răspândită în opera lui Aristotel, încât ea inspiră întreaga concepție asupra cunoașterii implicată de *Analiticele secunde*, apărând încă din prima frază a tratatului: „Orice învățătură dată sau primită pe calea raționamentului provine dintr-o cunoaștere preexistentă."[29] Recunoaștem aici – și Aristotel însuși ne-o reamintește[30] – aporia cu care Menon îl confruntă pe Socrate: nu putem învăța nici ceea ce știm, pentru că știm deja, nici ceea ce nu știm, pentru că atunci ignorăm lucrul pe care trebuie să-l învățăm. Răspunzând acestui argument, despre care se întreabă dacă este chiar atât de „înșelător"[31], prin teoria reamintirii, care nu este decât o transpunere mitică a ei, Socrate îi dădea de fapt dreptate lui Menon: pentru că tocmai începutul cunoașterii este dificil, se va admite că aceasta n-a început niciodată, ci exista deja, în integralitatea ei: „Pentru că sufletul este nemuritor și a trăit mai multe vieți, și pentru că a văzut tot ce se petrece aici și în Hades, *nu există nimic pe care el să nu-l fi învățat*.... Cum toate sunt înrudite în natură, iar *sufletul le-a cunoscut pe toate*, nimic nu-l împiedică atunci când își reamintește un singur lucru – și aceasta este ceea ce numesc oamenii „a ști" –, să nu le descopere prin el însuși *pe toate celelalte*."[32] Pentru a rezolva dificultățile implicate de ordinea cunoașterii, Platon nega că aceasta ar avea o altă ordine decât cea circulară: cunoașterea este dintr-o dată totală sau nu este.

Aristotel nu putea să fie mulțumit de acest răspuns. Dacă orice știință se învață prin intermediul cunoștințelor anterioare, nu vedem ce anume ar putea fi anterior acestei științe totale, acestei „științe a tuturor lucrurilor"[33] și, în consecință, prin ce mijloace ar putea fi obținută, fie și într-o viață anterioară. Se va spune – și așa trebuie înțeles, pare-se, mitul platonician – că știința tuturor lucrurilor ne este într-un anume fel „co-naturală"[34]? Dar acest caracter înnăscut nu este atunci decât latent și „ar fi uimitor să posedăm în noi, fără știrea noastră, cea mai înaltă dintre științe (τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν)."[35]

Acest pasaj al *Metafizicii*, ce vizează în mod manifest teoria reamintirii, se clarifică prin intermediul unui text din *Analiticele secunde*, unde Aristotel critică o teorie conform căreia predispoziția (ἕξις) de a cunoaște principiile nu ar fi dobândită, ci înnăscută și mai întâi latentă (λανθάνειν): „Aici este", spune Aristotel, „o absurditate, fiindcă rezultă că, deși avem cunoștințe mai exacte decât demonstrația, nu încetăm să le ignorăm."[36] Altfel spus, cum este de imaginat ca principiul, prin care toate celelalte sunt cunoscute, să fie el însuși cunoscut în mod confuz? Cum este de imaginat ca acel ceva care clarifică întregul rest să fie el însuși neclar? Regăsim aici ideea unei cognoscibilități *în sine*, legate de esența însăși a principiului, și care pare pusă *a priori* dincolo de orice referire la cunoașterea umană. Ceea ce, la Descartes, va fi întemeiat pe metoda evidenței, apare la Aristotel în primul rând ca o exigență logică: trebuie ca principiile să fie clare și distincte, dacă vrem ca ele să fie principii. Știința principiilor trebuie să fie cea mai cunoscută, adică prima în ordinea cunoașterii, dacă vrem ca ea să fie știința principiilor.

Filosofia primă a lui Aristotel este deci „anterioară" din același motiv care l-a determinat pe Platon să proiecteze cunoașterea adevărurilor prime într-o viață *anterioară*. Dar Aristotel nu este satisfăcut de o anterioritate mitică. Pentru el, cunoașterea adevărată se desfășoară conform unei ordini care nu este doar logică, ci și cronologică: nici o demonstrație nu este posibilă, dacă nu *pre*supune adevărul *pre*miselor sale. Specificul silogismului constă în a se sprijini pe un adevăr antecedent; iar Aristotel arată că inevitabila imperfecțiune a acestui raționament rezidă mult mai mult în acest fel de precedență a adevărului față de sine însuși, decât în eroarea cercului vicios pe care i-o vor reproșa mai târziu scepticii. Dar atunci, dacă demonstrația este ceva întotdeauna deja început, nu este posibilă o demonstrație a începuturilor: premisele primului silogism vor fi „prime și nedemonstrabile."[37] Aristotel insistă asupra caracterului paradoxal și totodată inevitabil al acestei duble exigențe: premisele sunt prime, *deși* nedemonstrabile; dar ele sunt de asemenea prime, *pentru că* sunt nedemonstrabile, „căci astfel nu le-am putea cunoaște fără a avea demonstrarea lor."[38] Și Aristotel precizează în ce sens trebuie înțeleasă această întâietate a premiselor: „Ele trebuie să fie cauzele concluziei, să fie mai cunoscute decât ea și anterioare ei: cauze, pentru că nu posedăm știința unui obiect decât în momentul în care i-am cunoscut cauza; anterioare, pentru că sunt cauze; *anterioare de asemenea din*

punctul de vedere al cunoașterii."[39] Anterioritatea premiselor va fi deci în același timp logică, cronologică și epistemologică; sau cel puțin trebuie ca aceste trei ordini să coincidă, dacă vrem ca demonstrația, deci știința, să fie posibilă. Suntem departe aici de acea „inversare între ordinea cunoașterii și ordinea ființei", în care Brunschvicg vedea postulatul fundamental al realismului aristotelic.[40] *Ideea* cunoașterii implică dimpotrivă ca ordinea sa să fie aceeași cu cea a ființei, ca primul din punct de vedere ontologic să fie de asemeni anterior din punct de vedere epistemologic. Dacă natura pare să „silogizeze", acest lucru se întâmplă pentru că silogismul nu face decât să traducă modul de producere a lucrurilor: întreaga teorie a demonstrației și a științei din cele două *Analitici* presupune coincidența dintre mișcarea prin care progresează cunoașterea și mișcarea prin care sunt generate lucrurile.[41]

Nu ne va surprinde deci că problema începutului este pusă în termeni analogi atunci când este vorba de cunoaștere și de mișcare. În ambele cazuri, imposibilitatea unei regresii la infinit determină admiterea unui termen absolut prim: de o parte, o cauză non-cauzată, care este Motorul Prim imobil; pe de altă parte, o premisă ne-dedusă, care este principiul nedemonstrat al demonstrației.[42] Dar atunci cum este cuprins cu mintea principiul? Dacă, fiind fundamentul oricărei cunoașteri, el trebuie să fie mai cunoscut decât ceea ce ne înlesnește să cunoaștem, și dacă, totuși, el nu este obiect al științei, fiindcă orice știință își întemeiază demonstrația pe principii deja cunoscute, trebuie neapărat admisă existența unui mod de cunoaștere distinct de știință și superior acesteia: „Dacă nu posedăm în afara științei nici un alt gen de cunoaștere, atunci *rămâne că* (λείπεται) intuiția va fi începutul științei."[43]

Poate nu este o întâmplare faptul că problema începutului este pusă în *ultimul* capitol al *Analiticilor secunde* și este rezolvată printr-un demers regresiv. Bănuim că aici ordinea căutării efective nu este aceea a cunoașterii ideale și că teoria silogismului nu se face cu silogisme. Aristotel a descris cunoașterea ca pe o deducție; dar orice deducție este o deducție care pornește de la ceva care în final nu este dedus; dacă orice cunoaștere este deductivă, va trebui oare să admitem că originea cunoașterii se află în non-cunoaștere și astfel se distruge singură? Nu vom putea evita această consecință decât admițând un mod de cunoaștere superior științei înseși, iar aceasta este *intuiția*. Nu există altă ieșire, iar Aristotel exprimă în două rânduri acest lucru prin verbul λείπεται; astfel, el scrie încă o dată în *Etica Nicomahică*: „Este adevărat că intuiția este cea care cuprinde cu mintea principiile."[44]

Suntem departe de demersul cuceritor al unui Descartes, care se instalează dintr-o dată în evidența naturilor simple, pentru a deduce adevărurile infinite care decurg de aici. Aristotel, la capătul analizei sale regresive asupra condițiilor cunoașterii, conturează negativ ideea de intuiție, mai degrabă decât să ne ofere experiența ei. Intuiția nu este decât corelatul cognitiv al principiului, felul său de a se lăsa cunoscut: ea este aceea fără de care principiul nu poate fi cunoscut, *dacă este câtuși de puțin cognoscibil.* Dar nimic nu ne spune că principiul este într-adevăr cognoscibil.

Nimic nu ne spune, de asemenea, că filosofia primă este omenește posibilă. În capitolul al doilea din cartea A a *Metafizicii*, Aristotel descrie calitățile cerute acestei științe, numite *înțelepciune*, care are drept obiect cauzele prime și principiile prime. Una din caracteristicile ei este *exactitatea*, care nu este decât un alt nume pentru *claritatea* obiectului său[45]; de aici încolo, a afirma că „științele cele mai exacte sunt acelea care sunt în cea mai mare măsură știință a principiilor"[46] înseamnă a reaminti că principiile și cauzele sunt „cele mai ușor de cunoscut" (μάλιστα ἐπιστητά).[47] Înțelepciunea, știința celui mai cognoscibil, ar trebui deci să fie cea mai ușor accesibilă dintre științe. De fapt, nu este așa, iar Aristotel, fără a explica această aparentă contradicție, îl definește pe înțelept câteva rânduri mai sus, drept „acela care este capabil să cunoască lucrurile dificile și anevoioase pentru om (τὰ χαλεπὰ ... καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν)."[48] Dacă ne amintim că, în *Protreptikos*, obținerea înțelepciunii era prezentată de departe drept cea mai ușoară (πολλῷ ῥᾴστη)[49], prin comparație cu obținerea altor bunuri, nu ne putem abține să nu întrebăm care sunt motivele acestei transformări din *pentru* în *contra*, care face din știința cea mai accesibilă rezultatul celei mai laborioase înaintări. La drept vorbind, Aristotel ne furnizează în același capitol al cărții A un element indirect pentru formularea răspunsului: înțelepciunea, ne spune el, este cea mai liberă dintre științe, adică singura care își este sieși propriul scop; or, „natura omului este în atâtea chipuri înrobită", încât „s-ar putea pe bună dreptate socoti ca non-umană (οὐκ ἀνθρωπίνη) posesia înțelepciunii" și, conform vorbelor lui Simonide, „Zeul singur ar putea deține acest privilegiu."[50] Dacă este adevărat, cum spun poeții, că „Divinitatea este geloasă prin natura ei", gelozia sa n-ar găsi o mai bună ocazie să se manifeste decât în privința filosofiei. Această știință este într-adevăr divină, într-un dublu sens: știință a lucrurilor divine, dar și „știință care ar fi mai demnă să-i aparțină Divinității" sau cel

puțin, corectează Aristotel, „s-ar cuveni mai cu seamă ca Zeul să o stăpânească."[51] Desigur, Aristotel împinge în universul ficțiunii poetice ipoteza unui Zeu gelos.[52] Este adevărat că el consideră pentru moment ca fiind „nedemn pentru om să nu se mulțumească să caute genul de știință care îi este potrivită" (τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην).[53]

În aceeași ordine de idei, la sfârșitul *Eticii Nicomahice*, după ce a descris ce înseamnă o viață întru totul contemplativă, el se întreabă dacă „o asemenea viață nu se află deasupra condiției umane (κρείττων ἢ κατ'ἄνθρωπον)" și răspunde că omul, dacă duce acest fel de viață, o va trăi „nu atât ca om, ci în măsura în care există ceva divin în el."[54] În „divinul din om" nu vom fi surprinși să regăsim acel „principiu al principiului" pe care *Analiticele secunde*[55] îl considerau superior științei umane: „Dacă intuiția (νοῦς) este ceea ce e divin în raport cu omul, viața dusă conform intuiției va fi o viață divină în raport cu viața umană."[56]

S-a dat în general acestor pasaje din *Etica Nicomahică* o interpretare optimistă: omul ar fi o ființă capabilă să-și depășească propria condiție și să participe la divin. Dar am putea la fel de bine să tragem concluzia că viața contemplativă nu este viața propriu-zis umană și că *omul ca om este privat de intuiția intelectuală*. Sigur, Aristotel prezintă puțin mai departe viața contemplativă drept cea mai potrivită pentru om, „dacă în aceasta se manifestă umanitatea cel mai mult (εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος)."[57] Dar contradicția între aceste două serii de pasaje, subliniată îndeosebi de Rodier[58], nu este poate numai aparentă: una este *esența* omului, alta este *condiția* sa; iar intuiția, despre care avem o idee, a cărei funcție o înțelegem drept condiție a posibilității înțelepciunii și în care situăm, printr-un fel de trecere la limită, esența *maximă* (μάλιστα) a omului, poate că ne este refuzată de fapt. Textele din *Etica Nicomahică* ar semnifica în acest caz că limitările omului, și în special limitele facultăților sale cognitive, nu reprezintă atât *negații*, cât *privații* pe care omul „de fapt" le reclamă de la omul „de drept" și că adevărul omului fenomenal nu trebuie căutat în condiția sa efectivă ci în esența în sine care se înrudește în mod straniu cu divinul: astfel s-ar justifica gelozia zeilor, și atunci ar trebui să înțelegem drept o *provocare* pretenția, exprimată în cartea A a *Metafizicii*, de a împărți stăpânirea înțelepciunii cu divinitatea.[59]

Facilă *de drept*, înțelepciunea, repede desemnată drept filosofie primă, este deci cea mai dificilă *de fapt* dintre toate științele. Sau mai degrabă există o înțelepciune mai presus de uman, care este teoretic ușoară, deoarece obiectul său este cel mai clar și cel mai exact dintre

toate, și o filosofie umană, prea umană, care, aflându-se la nivelul lucrurilor omenești, nu poate să întrețină cu principiile prime acest raport nemijlocit de evidență pe care Aristotel îl desemnează cu numele de νοῦς. Această distorsiune, această distanță admisă între cunoașterea *în sine* și cunoașterea *pentru noi* nu era nouă: bătrânul Parmenide i-o semnalase deja lui Socrate, în dialogul care-i poartă numele. Ideile, care în *Cratylos* fuseseră prezentate drept condiții ce fac posibilă cunoașterea[60], deci drept realitățile cele mai cognoscibile *în sine*, oare nu sunt de fapt cel mai greu de cunoscut *pentru noi,* ca să nu spunem de-a dreptul imposibil de cunoscut? Dacă știința este o relație ai cărei termeni corelativi sunt în mod necesar omogeni, nu va exista *pentru noi* o știință a lucrurilor *în sine*, tot așa cum sclavul obișnuit nu este sclavul Stăpânirii în sine.[61] Dar, după cum oamenii nu întrețin raporturi decât cu oamenii, iar Ideile doar cu Ideile, tot astfel Ideea de știință va fi știința Adevărului în sine, iar știința din noi (παρ' ἡμῖν) va fi știința adevărului aflat la îndemâna noastră.[62] Din această analiză, bătrânul Parmenide trăgea concluzia paradoxală că Zeul este incapabil să cunoască lucrurile pământești.[63] Aristotel profită cu repeziciune de această aparentă neputință: ține de natura inteligenței divine să nu cunoască decât lucrurile divine, iar cunoașterea lucrurilor de la noi nu ar fi pentru ea decât o schimbare în rău.[64] Pe Aristotel îl va afecta în schimb celălalt aspect al paradoxului: cum este posibil ca știința cea mai exactă[65], adică știința a ceea ce este mai manifest (φανερόν)[66], să fie pentru noi cea mai ascunsă? Cum este posibil ca lucrul cel mai cognoscibil în sine să fie cel mai puțin cognoscibil pentru noi?[67]

Anumite texte platoniciene ar putea furniza un indiciu pentru rezolvarea acestei aporii. Chiar dacă lumina soarelui este cea care face posibilă însușirea de a vedea[68], ea produce mai întâi efectul invers, orbindu-l pe cel care iese din întuneric[69]: între minunata claritate a adevărurilor inteligibile și perceperea lor de către privirea umană s-ar interpune deci această slăbiciune temporară care împiedică vederea să-și recunoască adevăratul obiect. Aristotel va relua această explicație într-un text din cartea α, care ni se înfățișează drept dovada etapei încă platoniciene a gândirii sale.[70] Atenuând puțin optimismul pe care îl manifestă în *Protreptikos*, el recunoaște în acest pasaj că „examinarea adevărului este, într-un sens, dificilă și, în alt sens, facilă."[71] El dă acestei dualități mai întâi o explicație bazată pe natura erorii, care nu ne interesează aici.[72] Dar el ne mai oferă o explicație, care constă în a deosebi două feluri de dificultate: cea a cărei cauză se află în lucruri

(ἐν τοῖς πράγμασιν) și cea a cărei cauză se află în noi (ἐν ἡμῖν). „Dificultatea filosofiei ar fi de acest ultim fel: ea nu ține de caracterul obscur al obiectului ei, ci de slăbiciunea privirii umane. Într-adevăr, așa cum ochii liliecilor sunt orbiți de lumina zilei, tot astfel este și cu intuiția sufletului nostru în privința lucrurilor celor mai evidente prin natură (τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων)."[73] Metafora întunecării vederii servește aici la diminuarea unui paradox care nu este în fond decât aparent: lucrul cel mai evident rămâne și cel mai cognoscibil chiar pentru noi, și de aceea filosofia este ușoară; dar trebuie ținut cont de circumstanțele contingente și pasagere care fac filosofia *să pară* dificilă. Deosebirea dintre obstacolul aflat în lucruri și obstacolul aflat în noi revine prin urmare aici la opoziția dintre real și aparent, dintre definitiv și provizoriu, dintre inevitabil și ceea ce depinde de noi.

Pedagogia platoniciană năzuia să obișnuiască privirea cu contemplarea luminii[74]: nu însemna oare aceasta să situezi la capătul unui proces o cunoaștere care în mod logic ar fi trebuit să fie primă[75]? Platon însă nu lua în tragic această discordanță dintre ordinea ideală a cunoașterii adevărate, care coboară de la Idee la sensibil, și ordinea umană a căutării, care se ridică de la sensibil la Idee. Pe de o parte, această căutare nu era, de fapt, decât o propedeutică pentru cunoaștere, iar presupusul său țel autoriza speranța unui demers în cele din urmă descendent, care ar fi coincis cu însăși geneza lucrurilor. Pe de altă parte, această propedeutică însăși, în fiecare din momentele sale, nu era decât o redescoperire, o reminiscență a unei cunoașteri anterioare, atât din punct de vedere logic, cât și cronologic. În ciuda aparențelor, lucrul cel mai simplu și cel mai clar era, deci, cel mai cunoscut și chiar, într-un anumit mod, cel *deja* cunoscut.

Aristotel va păstra idealul platonician al unei cunoașteri descendente, care merge de la simplu la complex, de la clar la confuz, de la universal la particular, iar *Analiticele* vor fixa canonul definitiv al unei asemenea cunoașteri. Dar această cunoaștere, care este întotdeauna mijlocită, depinde, după cum am văzut, de intuirea nemijlocită a punctului său de plecare, astfel încât cucerirea acestui punct de plecare va fi obiectivul prealabil al oricărei cunoașteri umane. Să presupunem atunci că omul este o ființă în mod natural *orbită*, că el este privat de intuiție, chiar dacă aceasta face parte din esența sa: căutarea prealabilă va deveni atunci o luptă nesfârșită împotriva unei orbiri ce renaște continuu, iar începutul cunoașterii adevărate va fi la nesfârșit amânat.

Aristotel nu formulează nicăieri această consecință. Dar ea este, pare-se, implicată prin distincția extrem de frecventă pe care operele sale clasice o instituie între „ceea ce este mai cunoscut în sine" (γνωριμώτερον καθ'αὐτό sau ἁπλῶς) sau „prin natură" (τῇ φύσει) și „ceea ce este mai cunoscut pentru noi" (γνωριμώτερον καθ'ἡμᾶς sau ἡμᾶς). Recunoaștem aici opoziția pe care o stabilea cartea α între dificultatea „din lucruri" și aceea care se află „în noi" – o opoziție, însă, într-un anume fel rigidă și radicalizată: s-ar putea spune că între ἐν ἡμῖν din cartea α și πρὸς ἡμᾶς din textele clasice există o distanță analogă celei care separă *aparența* și *fenomenul* la Kant. Dificultatea care apare în „raport cu noi" nu mai este un obstacol a cărui înlăturare depinde de noi: trebuie ținut cont de o ordine strict umană a cercetării, care nu este doar diferită, ci inversă față de ceea ce ar fi ordinea ideală a cunoașterii și despre care nu putem spera decât că este o simplă propedeutică pentru aceasta din urmă.

Această opoziție apare treptat în opera lui Aristotel și, înainte de a deveni o distincție scolastică[76], ea se naște de la sine, ca și cum ar apărea chiar sub presiunea problemelor. Un text din *Topicele* referitor la definiție marchează, pare-se, geneza acestei opoziții. Specificul definiției fiind acela de a face cunoscută o esență, este clar că ea trebuie să înceapă cu termenii cei mai clari, adică mai cunoscuți decât termenul care urmează să fie definit: „Pentru că definiția nu există decât în scopul de a face cunoscut termenul dat, și pentru că noi facem cunoscute lucrurile folosind nu oricare termeni, ci termeni anteriori și mai cunoscuți, cum se face în demonstrație (căci astfel se întâmplă în cazul oricărei învățături date, διδασκαλία, sau primite, μάθησις), este clar că a nu nedefini prin termeni de acest fel înseamnă a nu defini deloc."[77] Dar această regulă, care nu face decât să aplice cazului particular al definiției exigența universală a unei cunoașteri preexistente, poate fi înțeleasă în două feluri: „Ori presupunem că termenii [definiției greșite] sunt mai puțin cunoscuți în sens absolut (ἁπλῶς), sau presupunem că sunt mai puțin cunoscuți pentru noi; căci amândouă cazurile pot să se ivească."[78] „În sens absolut", precizează Aristotel, „anteriorul este mai cunoscut decât posteriorul": astfel, punctul este mai cunoscut decât linia, linia decât suprafața, suprafața decât corpul solid, sau, încă, unitatea este mai cunoscută decât numărul și litera decât silaba. Regăsim aici coincidența, susținută în *Protreptikos*, dintre anterioritatea ontologică și anterioritatea epistemologică, dintre ordinea generării și ordinea cunoașterii. De fapt însă, și în raport cu noi, lucrurile se

petrec uneori invers: într-adevăr, simțurilor li se înfățișează corpurile solide înaintea suprafeței, suprafața înaintea liniei și linia înaintea punctului. Dacă deci se definește în funcție de ceea ce este mai cunoscut pentru noi, s-ar spune că „punctul este limita liniei, linia a suprafeței, și suprafața a corpului solid."[79] Dar aceasta înseamnă să definim anteriorul prin posterior și să procedăm *obscurum per obscurius*. Dimpotrivă, „o definiție corectă trebuie să definească prin gen și diferențe", determinări care, „în sens absolut", sunt mai cunoscute decât specia și anterioare ei: „căci suprimarea genului și a diferenței atrage după sine suprimarea speciei, întrucât acestea sunt noțiuni anterioare speciei". Recunoaștem aici definiția anteriorului potrivit cu natura și cu esența[80], care coincide aici cu anteriorul conform discursului. Ceea ce este prim din acest dublu punct de vedere este *universalul*: generator al speciei și prin specie al individului[81], el trebuie *spus*, deci *cunoscut*, înainte de lucrurile pe care le generează. Astfel, definiția bună a punctului va fi: punctul este o „unitate situată" (μονάς θετός)[82], definiție care presupune cunoscute genul mai universal al *unității* și determinarea, ea însăși mai universală decât termenul definit[83], a poziției în spațiu.

Definiția punctului ca limită a liniei este desigur valabilă – însă doar în cel mai rău caz – pentru aceia al căror spirit nu este destul de pătrunzător pentru a cunoaște *în primul rând* ceea ce este mai cunoscut în mod absolut. Aristotel nu și-a pierdut încă speranța de a accede la ordinea inteligibilității în sine; este o chestiune de profunzime a spiritului, deci de exercițiu: „Pentru aceleași persoane, în momente diferite, sunt mai cunoscute lucruri diferite: la început, acestea sunt obiectele sensibile, dar mai pe urmă, când spiritul devine mai pătrunzător, este invers"[84]; se poate deci întâmpla să „existe identitate de fapt între ceea ce este mai cunoscut pentru noi și ceea ce este mai cunoscut în mod absolut."[85]

Dar, pe măsură ce gândirea lui Aristotel se dezvoltă, se pare că perspectiva acestei coincidențe devine din ce în ce mai îndepărtată. În cartea Z a *Metafizicii* nu mai este vorba de o insuficientă putere de pătrundere, ci de o permanentă aservire a cunoașterii umane. Spiritul cel mai pătrunzător cu putință, acela al filosofului, nu se poate nici el sustrage de la condiția comună: „Cercetările noastre [asupra esenței] trebuie să înceapă printre ființele sensibile (accesibile prin simțuri)... Toată lumea își începe astfel studiul: prin ceea ce este mai puțin cognoscibil în sine ajungem la lucrurile mai cogniscibile."[86] Sarcina (ἔργον) care revine metodei va fi atunci „de a face cognoscibil pentru noi ceea ce este cognoscibil în sine."[87] Astfel, Aristotel consideră aici ca natura-

la nepotrivirea dintre cele două ordini: cât privește coincidența lor, ea trebuie cucerită printr-un demers probabil laborios, care definește căutarea umană ca atare. Dacă există două puncte de plecare, acela al căutării și acela al cunoașterii, sau, cum va spune și Teofrast, un punct de plecare „pentru noi", care este sensibilul, și un punct de plecare „absolut", care este inteligibilul[88], vom putea noi vreodată să ajungem la acel punct care este cel mai îndepărtat de noi și care totuși este începutul veritabilei cunoașteri? Dar atunci nu este oare o ironie să vorbim despre un „punct de plecare", care nu este pentru noi decât un capăt abia întrevăzut, și despre o cognoscibilitate în sine care nu ar fi decât o cognoscibilitate pentru nimeni? După cum am văzut, Aristotel, în *Topicele*, se mulțumea să diferențieze spiritul comun de spiritul „pătrunzător" și să rezerve acestuia din urmă accesul la cunoașterea în sine. Dar, în *Metafizica*, spiritul filosofului este redus la condiția comună, iar expresia *mai cognoscibil în sine* se golește în cele din urmă de orice referire la cunoașterea umană efectivă.

De aici, comentatorii vor ajunge în final la concluzia asimilării a ceea ce este cognoscibil în sine sau prin natură cu ceea ce este cognoscibil *pentru Divinitate*.[89] Regăsim astfel, pe altă cale, aporia cu care se confruntă Aristotel în analiza făcută asupra condițiilor înțelepciunii: înțelepciunea este facilă în sine și prima în ordinea cunoașterii, pentru că ea tratează despre ceea ce este cel mai cognoscibil; dar poate că ea nu este primă și ușoară decât pentru Divinitate, adică pentru o ființă care ar fi dotată cu intuiție intelectuală și a cărei cunoaștere, dacă există,[90] ar fi descendentă și productivă, după chipul genezei lucrurilor.[91]

*

* *

Am văzut că unii dintre comentatorii neoplatonicieni utilizează distincția dintre *anterioritatea în sine* și *anterioritatea pentru noi* în vederea concilierii titlului metafizicii cu caracterul prim al obiectului său.[92] Un exeget contemporan, H. Reiner, a considerat că poate să tragă de aici concluzia că titlul *Metafizica* era aristotelic în *spirit* (*seinem Sinn und Geist nach*).[93] Dar una este să identifici un *sens* în titlul *Metafizica* și altceva este să identifici acest sens drept unul aristotelic. Explicând că metafizica este *pentru noi* posterioară fizicii – cu toate că sau poate tocmai pentru că obiectul său este anterior în sine obiectului fizicii – Alexandru și Asclepios par să opună ordinea cunoașterii și ordinea ființei. Dar, așa cum am văzut, această răsturnare a ordinii ontologice și a ordinii epistemologice nu-i poate fi atribuită fără rezerve

lui Aristotel însuși: atunci când opune *mai-cunoscutul* în sine *mai-cunoscutului* pentru noi, el nu opune ființa cunoașterii, ci două moduri de cunoaștere: unul de drept și celălalt de fapt. Originalitatea concepției sale rezidă tocmai în această idee a unei cunoașteri în sine, pentru care cel prim ontologic ar fi în același timp primul cunoscut, ordine care, așa cum o demonstrează pe larg teoria din *Analiticele secunde*, este chiar ordinea științei demonstrative. Or, nu prea se vede cum ar putea filosofia primă, adesea descrisă drept cea mai înaltă dintre științe, să se supună altei ordini decât acesteia. Trebuie deci să ne situăm de partea filosofului, în pofida comentatorilor săi: teologia era numită de Aristotel filosofie primă, nu numai pentru că obiectul său era prim în ordinea *ființei*, dar și pentru că ea însăși trebuia să fie prima în ordinea *cunoașterii*. Ingeniozitatea comentatorilor nu servește aici la nimic: nu se poate ca Aristotel să fi vrut să numească filosofie primă o filosofie care, fie și numai pentru noi, ar veni după fizică, deoarece atunci această filosofie ori nu ar fi primă, ori nu ar fi filosofie, adică o știință, pentru că în acest caz ea nu ar urma ordinea cognoscibilității în sine.

Rezultă că titlul *Metafizica* se potrivește, mai bine decât acela de *Filosofia primă*, aspectului real al cercetării aristotelice și că nu are rost să atribuim inventarea sa unui nonsens total. Eroarea comentatorilor constă mai degrabă în a fi vrut să facă din *Metafizica* titlul filosofiei prime, ca și cum cercetările „post-fizice" ar fi putut realiza proiectul aristotelic al unei științe „anterioare fizicii". În consecință, ei nu puteau rezolva acest paradox decât operând cu sensurile aparent multiple ale noțiunilor de *anterior* și *posterior*. Dar dacă, așa cum am încercat să arătăm, trebuie în același timp să luăm în serios *anterioritatea* filosofiei prime și *posterioritatea* metafizicii, adică să luăm în considerare în ambele cazuri o ordine de succesiune temporală, ne vom da seama că aceste două titluri nu se pot aplica aceleiași speculații. *Metafizica nu este deci filosofia primă*. Dar ce altceva ar putea fi ea? Concluziile capitolului precedent ne autorizează să răspundem: titlul *Metafizica*, dacă nu se potrivește cu filosofia primă sau teologia, se aplică în schimb cu ușurință acestei științe rămase chiar de la Aristotel fără nume și care are drept obiect nu ființa umană, ci ființa în universalitatea ei, adică ființa ca ființă. A confunda sub numele ambiguu de *metafizică* știința ființei ca ființă cu știința divinului, sau, cum le vom numi de aici înainte, *ontologia* cu *teologia*,[94] ar însemna să ignorăm specificitatea primeia și totodată să alterăm conceptul celei de-a

doua; ar însemna să-i atribuim primeia o anterioritate care nu aparține decât celei de-a doua, iar acesteia o posterioritate care este de fapt a primeia.

Dar a arăta confuzia nu înseamnă încă și a o înțelege: dacă metafizica nu este filosofia primă, dacă știința ființei ca ființă nu se reduce la știința divinului, va trebui să arătăm felul în care cele două se ordonează, se subordonează una alteia sau se implică reciproc, până la punctul în care comentatorii, iar după ei majoritatea interpreților, au ajuns să le confunde în chip firesc.[95]

PARTEA ÎNTÂI

ȘTIINȚA „CĂUTATĂ“

...καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.

(Sf. PAVEL, *I Cor.*, 1, 22)

Nimeni nu trebuie să fie surprins că această știință primordială căreia i se dă numele de Filosofie primă *și pe care Aristotel a numit-o* dorită *sau* căutată (ζητουμένη) *rămâne încă și astăzi printre științele care trebuie să fie căutate.*

(LEIBNIZ, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*).

Capitolul I

FIINȚĂ ȘI ISTORIE

Cu o rândunică nu se face primăvară.

(*Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 18)

„Aristotel", scrie W. Jaeger, „a fost primul care a așezat alături de propria sa filosofie o concepție a poziției ei individuale în istorie."[1] Aceasta este un fapt a cărui noutate merită ea însăși să fie explicată. Chiar admițând că istoria filosofiei nu a jucat un rol determinant în formarea gândirii lui Aristotel și că ea nu reprezintă la el decât o reconstrucție făcută *în ultimul moment*, din preocuparea pentru o justificare retrospectivă, nu este mai puțin adevărat că istoria este mereu invocată în opera sa, ca garanție suplimentară a adevărului, și că prin urmare îi este conferită o valoare pozitivă.

Ideea era nouă, cel puțin în raport cu platonismul. Pentru Platon, „cei din vechime valorau mai mult decât noi", pentru că ei „trăiau mai aproape de zei."[2] „Adevărul îl știau cei din vechime", îl face să spună pe Socrate la începutul mitului lui Teuth[3], iar „cei de astăzi", *moderniii*, au uitat aceste adevăruri din trecut. Dacă există o istorie a adevărului, ea este o istorie a uitării progresive, întretăiate de reminiscențe; dar, dacă uitarea este regula, reminiscența este excepția, căci „nu este la fel de ușor pentru toate sufletele să-și reamintească lucrurile din cer la vederea lucrurilor de pe pământ."[4] Aristotel însuși va plăti tribut acestui respect aproape religios pentru trecut, care trebuie să fi fost un loc comun al tradiționalismului atenian: „Cel mai vechi este totodată cel mai respectabil"[5], iar în altă parte el va face aluzie la un trecut îndepărtat și într-un anume fel pre-uman, a cărui amintire a fost ștearsă sau cel puțin alterată prin intervenția oamenilor:

„De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns până la urmași, într-o formă mitică, tradiția conform căreia corpurile cerești sunt divinități și că divinitatea îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai târziu, în chip de poveste, la acest sâmbure al tradiției urmăreau să impresioneze gloata în interesul ordinii legale și a binelui obștesc. Așa a ajuns să li se atribuie chipuri omenești sau să fie înfățișați

ca asemănători cu fel de fel de animale, adăugându-li-se tot felul de amănunte în concordanță cu aceste premise. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar sâmburele de la început, anume că primele substanțe sunt divinități, ne vom încredința că aici e vorba de o revelație divină. De vreme ce, după toate probabilitățile, diversele domenii ale artei și ale filosofiei au fost, în mai multe rânduri, dezvoltate cât mai mult posibil, pentru ca după aceea să piară din nou, de bună seamă că și părerile acelor vechi străbuni sunt ca niște vestigii venerabile ce s-au păstrat până în zilele noastre. Așa că această tradiție a părinților noștri și a primilor noștri străbuni poate fi primită și înțeleasă numai în aceste condiții."[6]

Ideea unei Revelații originare, ale cărei vestigii ar fi miturile, persistă încă în acest text, dar însoțită de atâtea restricții! Mitul și-a pierdut caracterul sacru pe care îl avea încă la Platon: aici, mitul nu se mai rezumă la a exprima tradiția, ci, traducând-o, o trădează; de sorginte divină, el a fost deturnat de la funcția sa revelatoare pentru a servi nevoilor umane: mitologia se îndreaptă spre mistificarea socială. Înțelepciunea va păstra în schimb același rol kathartic pe care îl avea la Platon: să debarasezi miturile de balastul care le împovărează înseamnă să restaurezi cuvântul însuși al zeilor în puritatea sa; înseamnă să-ți reamintești, printr-o schimbare care merge împotriva curentului istoriei, de acele începuturi luminoase când domnea încă o familiaritate nativă între om și divinitate.[7]

Apare însă și o altă idee, care atribuie istoriei o mișcare exact inversă în raport cu precedenta. Restrângând-o ce-i drept la arte și la filosofie – dar ce mai rămâne în afara acestora? –, Aristotel reia în avantajul său ideea sofistă a progresului cunoștințelor și tehnicilor umane, idee pe care Platon o ridiculizase în *Hippias Maior*.[8] Evident, acest progres nu se produce fără căderi repetate, cărora le urmează o nouă înflorire; dar decadența nu mai derivă din fapta omului, deoarece căderile succesive se datorează cataclismelor cosmice[9]: în schimb, progresul cunoștințelor și artelor în decursul perioadelor intermediare este pus pe seama invenției și muncii umane.

Fără îndoială că Aristotel, speriat parcă de ideea unui progres liniar și ireversibil care ar exprima puterea indefinit creatoare a timpului, o corectează prin ideea unei deveniri ciclice – imagine redusă și imperfectă a eternității Cosmosului: „Aceleași opinii reapar periodic în rândul oamenilor nu o dată, nici de două ori, nici de un număr mic de ori, ci de un număr infinit de ori."[10] Nu este mai puțin adevărat că, între două

catastrofe cosmice, sensul evoluției umane nu este regresiv, ci denotă o înaintare progresivă. Timpul are două fețe: nimicitor al naturii, pe care o erodează și o distruge treptat prin acțiunea conjugată a căldurii și a frigului[11], el este pe de altă parte auxiliarul binevoitor – συνεργὸς ἀγαθός – al acțiunii umane; și, dacă nu este creator, el este cel puțin inovator, εὑρετής, ceea ce autorizează progresul tehnicilor.[12] Aristotel merge câteodată până acolo încât își uită propriile lecții de răbdare („cu o rândunică nu se face primăvară"[13]): progresului pe dibuite al artelor, el îi opunea în *De philosophia* înaintarea accelerată a filosofiei și anunța că desăvârșirea ei definitivă este de așteptat curând: „Atunci când Aristotel", ne spune Cicero, „le reproșează vechilor filosofi faptul de a fi crezut că filosofia atinsese o dată cu ei perfecțiunea, el afirmă că ei erau ori prea proști, ori prea vanitoși, dar totodată că el însuși avea certitudinea, dată fiind puternica dezvoltare a filosofiei în ultimii ani, că în scurt timp ea urma să fie pe de-a-ntregul desăvârșită."[14]

Dacă există progres, ritmul acestuia este deci foarte inegal în cadrul diverselor ramuri ale culturii. La sfârșitul cercetărilor sale consacrate logicii, Aristotel, revenind cu o evidentă satisfacție asupra muncii pe care o încheiase, constată că, dacă retorica ajunsese înainte de el la un stadiu avansat de dezvoltare, nu tot astfel stăteau lucrurile în ce privește analitica și dialectica: în privința dialecticii „nu exista absolut nimic"; „despre raționament, nu exista nimic anterior de menționat, dar noi ne-am petrecut mult timp cu cercetări obositoare."[15] Iar atunci când, mai încolo, el cere cititorului să aprecieze dacă „această știință lipsită de orice antecedente nu este slabă față de alte științe care au crescut prin eforturi succesive"[16], apelul la indulgență nu ascunde prea bine tonul triumfal al anunțării victoriei: aici Aristotel nu ni se înfățișează ca restaurator al unei înțelepciuni străvechi, ci ca fondator al unei științe noi. Această certitudine a înnoitorului aparține unui om care crede cu hotărâre în progres. Dacă Aristotel plătește câteodată tribut prin cuvintele sale respectului platonician față de trecut, dacă inserează ideea modernă a progresului în ritmul ciclic al gândirii tradiționale, el este – poate chiar într-o mai mare măsură decât o crede – moștenitorul a ceea ce Gomperz a numit „epoca luminilor". Concepția unei avansări progresive a tehnicilor și științelor – loc comun la sofiști și în lucrările medicilor hipocratici[17] – este aplicată de el la progresul filosofiei.[18] Dar Aristotel introduce aici o idee nouă: respectiv, el nu concepe această sporire cantitativă a cunoștințelor, unde se depune în straturi succesive experiența umanității, ca pe un proces

fără sfârșit: el îi întrevede deja încheierea, și tocmai această încheiere prevăzută conferă sens eforturilor fragmentare ale filosofilor din trecut.

Platon îi disprețuia pe filosofii mediocri.[19] Pentru Aristotel, nu există filosofi mediocri, ci oameni care au participat cu mai mult sau mai puțin succes – succes căruia nu-i puteau fi ei înșiși judecători – la o căutare comună: „Cercetarea științei care are ca scop adevărul este, într-o privință grea, iar în altă privință ușoară. Dovada stă în faptul că nimeni nu poate să-și însușească știința în chip suficient și, pe de altă parte, în faptul că totuși, nimeni nu procedează cu totul greșit în cercetarea ei. Fiecare filosof contribuie cu ceva la studiul naturii și, chiar dacă vine cu un aport nul sau neînsemnat, totuși, din strădaniile mai multora adunate la un loc rezultă cunoștințe îmbucurătoare. Cu știința lucrurile stau ca și cu proverbul ce spune: «Există vreun arcaș așa de neîndemânatic încât să nu poată nimeri o cogeamite poartă?» Astfel privită, știința apare ca un lucru ușor. Dar dificultățile pe care le oferă studiul ei se văd limpede din aceea că poți să o cunoști oarecum sub aspectul ei integral, fără să cunoști detaliile ei."[20]

Orice părere ca aceasta trimite deci la un orizont de adevăr în interiorul căruia ea s-a constituit în mod necesar; orice propoziție enunțată spune ceva despre natură și despre ființă, dar nu înseamnă că ne răspunde la întrebarea pe care o punem despre o anumită ființă în special: rămânând în interiorul ființei și al adevărului – căci cum ar putea oare să evadeze de acolo? –, ea ne vorbește despre altceva decât despre lucrul în legătură cu care o interogăm. Recunoaștem aici teoria platoniciană a erorii, dar oarecum răsturnată: dacă eroarea este o confuzie, ea nu este eroare decât în raport cu obiectul său; dar în măsura în care ea reprezintă un enunț pozitiv despre ființă – chiar dacă este vorba despre altă ființă decât aceea pe care o căutăm –, ea nu este mai puțin un adevăr în raport cu totalitatea. De aici încolo, totalitatea opiniilor –chiar dacă ele ar fi eronate ca opinii parțiale – nu ne îndrumă oare către adevărul total? Astfel este reabilitat, în chip paradoxal, efortul colectiv al cercetătorilor modești și necunoscuți. Dar fără îndoială că tot astfel este exaltat în secret rolul Filosofului, care izbutește să dea un sens acestor căutări anonime asemenea generalului care, la sfârșitul luptei, transformă în victorie asalturile dezordonate ale unei trupe încă novice.[21]

Nimic nu se pierde deci în istoria filosofiei, deoarece totul contribuie la desăvârșirea ei. Gânditorul cel mai obscur capătă retrospectiv valoare, dacă eforturile sale modeste au pregătit terenul pentru apariția unui filosof mai important: „Așa, de pildă, dacă n-ar fi existat Timotheus,

am fi lipsiți de o mare parte a tehnicii liricii muzicale și, tot așa, dacă n-ar fi fost Frynis, Timotheus n-ar fi existat niciodată. Tot așa stau lucrurile și cu gânditorii ce s-au străduit în domeniul adevărului: de la unii ne-am ales cu anumite teorii, iar alții au dat putința ca să se ivească acești teoreticieni."[22]

Aristotel a văzut clar că necesitatea producerii nu merge de la antecedent la consecvent, ci de la consecvent la antecedent: casa construită este cea care conferă materialelor necesitatea lor ca instrumente.[23] Nu este oare tot așa și în ce privește geneza ideilor? Frynis ar fi putut să nu aibă nici o posteritate și să cadă în uitare, dacă n-ar fi fost reușita lui Timotheus care să-i confere retroactiv lui Frynis aureola de precursor. Dacă luăm în considerare istoria în curgerea ei dinspre trecut către viitor, nu vedem în ea decât o acumulare de materiale fără discernământ; dacă, dimpotrivă, ne întoarcem din prezent spre trecut, aceste materiale capătă semnificația de materiale *destinate* unei construcții; ceea ce nu era decât o căutare izolată devine contribuție la gândirea filosofică, acea gândire care înaintează spre deplina ei desăvârșire.[24] Acest demers oarecum regresiv, care ia trecutul drept pregătire a prezentului, nu era de altfel ieșit din comun în gândirea greacă: același adverb, ἔμπροσθεν, nu desemnează oare în același timp ceea ce a trecut și ceea ce se desfășoară în spațiu *înaintea* noastră, câtă vreme ceea ce vine după noi se petrece în spatele nostru (ὄπισθεν) și parcă fără știrea noastră?[25] Contemporanii lui Frynis nu știau că acesta îl va avea pe Timotheus ca discipol, și nici nu era necesar s-o știe. Dimpotrivă, relația retrogresivă care merge de la Timotheus la Frynis, ca de la condiționat la condiția sa, este marcată de pecetea necesității: necesitate ipotetică, fără îndoială, în sensul că Timotheus și Frynis ar fi putut să nu existe deloc, dar care ar deveni necesitate absolută dacă istoriei i s-ar stabili un sfârșit necesar la venirea căruia contribuie și Timotheus și Frynis. Aristotel, la drept vorbind, nu merge până acolo: ar trebui ca filosofia să fie încheiată pentru ca necesitatea absolută a esenței sale să se retragă pe firul istoriei evoluției sale; dar vom vedea că perspectiva acestei încheieri, întrezărite pentru o clipă în *De philosophia*, se va îndepărta puțin câte puțin, până la punctul în care Aristotel va ajunge să se îndoiască de faptul că filosofia ar putea avea un sfârșit.

★

★ ★

Este adevărat că, în lipsa unei desăvârșiri efective, *ideea* desăvârșirii filosofiei este cea care îl ghidează cel mai adesea pe Aris-

totel în interpretarea filosofilor din trecut. Cartea A din *Metafizica* este un bun exemplu în acest sens: plecând de la teoria celor patru cauze, teorie pe care o consideră definitivă[26], Aristotel se apleacă asupra sistemelor anterioare pentru a remarca în fiecare dintre ele intuiția parțială a adevărului total.

Înțelegerea istorică este deci retrospectivă, exact în măsura în care întregul este anterior din punct de vedere logic părților, dar posterior acestora din punct de vedere cronologic. Se ajunge la paradoxul că numeroși filosofi au rămas orbi în fața adevărului pe care îl purtau în ei, deoarece acesta era parțial: astfel, „Anaxagoras nu a înțeles sensul propriilor sale cuvinte"[27]; dar, dacă nu a fost capabil să-și formuleze clar propria teorie, „el ar fi acceptat-o inevitabil, dacă i-ar fi fost expusă."[28]

Această distincție între înțelegerea – sau mai degrabă neînțelegerea – unei doctrine de către propriul ei autor și ceea ce am putea numi semnificația ei obiectivă îl determină pe Aristotel să opereze un fel de ruptură în opera predecesorilor săi. Dacă este adevărat că un sistem este totdeauna adevărat printr-o oarecare parte a sa, el apare obligatoriu ca insuficient printr-o alta. Orbirea filosofului în fața adevărului pe care îl poartă în el nu este lipsită de consecințe în ce privește exprimarea acestui adevăr: intenția profundă, tocmai fiindcă este inconștientă, nu ajunge să fie formulată limpede; ideea implicită nu ajunge să se constituie într-un sistem bine gândit. Fără îndoială că acest lucru dorește să-l sugereze Aristotel când stabilește opoziția dintre βούλεσθαι și διαρθροῦν, adică între ceea ce filosofii vor să spună și ceea ce „formulează clar" de fapt.[29]

O anumită neputință a adevărului este cea care face ca intuiția profetică să se degradeze într-o bâlbâială amorfă: astfel, în cazul lui Empedocle, Aristotel ne recomandă „să fim mai atenți la spiritul (διάνοια) cugetării sale decât la expresia ei literală, care nu este decât o bâlbâială"[30]; abia atunci vom putea observa în noțiunile de Prietenie și Ură intuiția cauzei finale. Dar totodată există parcă o vrajă rea a adevărului, care-i face adesea pe filosofi să spună contrariul a ceea ce voiau să spună: așa se întâmplă cu acei mecaniciști care vor să explice ordinea lumii prin fericita coincidență a mișcărilor dezordonate și care „se găsesc în situația de a spune exact contrariul a ceea ce vor, respectiv că dezordinea este naturală, iar ordinea și dispunerea sunt contra naturii"[31]; ei susțin, comentează Simplicius, o propoziție care este „contrară totodată adevărului și propriei lor voințe"[32]: expresie de două ori remarcabilă, prin faptul că postulează simultan coincidența dintre

voința filosofică și adevăr, pe de o parte, și inconștiența filosofului în ce privește propria-i voință, pe de altă parte. Dincolo de sistem, Aristotel caută intenția și, dincolo de intenția empirică, voința inteligibilă; prin această ultimă disociere, el inaugurează un tip de istorie a filosofiei care, după cum s-ar putea spune, stabilește o opoziție între conștiința de sine psihologică și conștiința de sine absolută ale filosofilor. Aristotel nu se miră deloc că prima nu este adesea decât o versiune mistificată a celei de-a doua: lipsa de experiență a tinereții explică în general satisfăcător de ce „bâlbâiala" de la început a filosofiei nu este la înălțimea bunelor intenții sau chiar a intuițiilor sale[33]; dar, la fel cum omul matur transformă străfulgerările de intuiție ale tinereții sale, tot astfel filosofia, apropiindu-se de desăvârșirea ei, face dreptate propriului trecut: adevărul cucerit la sfârșit se recunoaște el însuși în originile sale.

Mișcarea istoriei nu este, totuși, aceea a unei dezvăluiri perfect progresive. Cert este că nu toți filosofii participă cu aceeași sinceritate la căutarea comună a adevărului: sunt unii a căror voință empirică nu reprezintă numai evitarea, ci pur și simplu negarea dorinței de adevăr. Așa sunt sofiștii, sau cel puțin aceia dintre ei care nu vorbeau pentru a rezolva problemele, ci din plăcerea de a vorbi.[34] Cât despre aceia care, ca Heraclit sau Protagoras, s-au lăsat antrenați în teze sofiste printr-o reflecție pripită, cu atât mai mult nu trebuie luat în serios ceea ce spun: deoarece „ceea ce se spune nu este totdeauna în mod necesar ceea ce se gândește."[35] Astfel, cel care neagă în cuvânt principiul contradicției nu poate să-l nege în spirit și în lumina adevărului. Aici, expresia literală nu rămâne în urma spiritului: cuvântul depășește gândirea și, dacă o trădează, nu o face prin insuficiență, ci prin exces. Pentru cel care interpretează, nu se va mai pune problema să descifreze intenția din spatele sistemului, căci acesta nu mai reprezintă o traducere, fie și imperfectă, a intenției, ci – la limită – negarea ei. În schimb, se va pune problema de a arăta că doctrina trăită (διάνοια) de către acești filosofi vine în contradicție cu discursul lor explicit (λόγος). De altfel, este mai puțin interesant să aflăm ce gândeau acești filosofi, pentru că ei gândeau în fond ca toată lumea, decât să înțelegem din ce cauză spuneau ceea ce nu puteau gândi rezonabil și să explicăm această contradicție. Dar atunci, ce contribuție au fost în stare să aducă acești filosofi la istoria adevărului, câtă vreme expresia literală a sistemului lor este, strict vorbind, de neconceput, iar gândirea lor reală – cel puțin așa cum se străduiește să arate Aristotel – nu diferă de banalitatea cotidiană?

Că există aici o problemă pentru Aristotel, ne vom convinge ușor comparând desfășurarea triumfală a expozeului istoric din cartea A, unde fiecare filosof este justificat prin mișcarea retrogresivă a adevărului final, și discuția severă din cartea Γ, unde se pune problema ca filosoful să se debaraseze de adversarii care ridică obstacole preliminare în calea căutării eficiente a adevărului. Aristotel nu ascunde aici că o asemenea situație este descurajatoare: „Dacă aceia care au contemplat cât mai limpede întreg adevăryl accesibil nouă – și în categoria aceasta intră acei care s-au străduit cel mai mult în căutarea lui și l-au iubit cu cea mai mare patimă[36] – nutresc astfel de păreri și se exprimă astfel despre adevăr, cum să nu fie cuprinși de descurajare cei care abordează filosofia? Căci în acest caz a umbla în căutarea adevărului ar fi totuna cu a căuta să prinzi pasărea din zbor."[37] Regăsim aici, probabil inspirată tot din *Theaitetos*, o metaforă apropiată de cea pe care am relevat-o în cartea α; dar, de la primul la cel de-al doilea pasaj, semnificația se schimbă complet: în cartea α, surprinzătoare ar fi fost ratarea țintei; aici, surprinzătoare ar fi nimicirea ei. În primul pasaj menționat, orice opinie trimitea la un orizont de adevăr; într-al doilea, descoperirea adevărului nu ar mai fi decât rezultatul unei întâmplări fericite. Fără îndoială, nu trebuie să luăm în sens literal această reflecție plină de dezamăgire a lui Aristotel. Ea dovedește doar că existența curentului de gândire sofist – în care îi încadrează în mod arbitrar și pe alți filosofi, de pildă pe Heraclit – infirmă în ochii săi credința într-un progres liniar al gândirii, pe care părea să-l exprime cartea A. În realitate, critica sofistă a făcut posibile noi progrese în filosofie, așa cum o dovedește opera lui Aristotel însuși, care, vom vedea, datorează mult sofiștilor. Dar este caracteristic faptul că Stagiritul nu s-a priceput să acorde sofiștilor rolul pe care cartea A îl atribuie fizicienilor: acela de a pregăti treptat terenul pentru propria-i doctrină. Ar fi trebuit, în acest sens, ca Aristotel să admită valoarea pozitivă a criticii și puterea negației.

*

* *

Aristotel recunoaște în mai multe rânduri că istoria reală nu coincide totdeauna cu progresul inteligibil al adevărului, că există căderi și regrese. Dar, decât să le explice, el preferă să le nege, sau mai degrabă să nu țină seama de ele: ceea ce contează nu este succesiunea *efectivă* a doctrinelor, ci *ordinea* lor în raport cu adevărul. Numai că Aristotel transpune această ordine în timp, suprapunând astfel peste timpul real un timp inteligibil, în care se desfășoară fără întreruperi mișcarea

ireversibilă a adevărului. Dacă textul cărții A din *Metafizica* ne oferă o îmbinare atât de perfectă între ordinea cronologică și ordinea logică, dacă ne convinge că, de fapt și de drept, cauza materială trebuia să fie descoperită *înaintea* cauzei eficiente, cauza eficientă înaintea celei finale și cauza finală înaintea celei formale, acest lucru se întâmplă pentru că Aristotel își permite câteva libertăți față de istorie, de altfel în chip foarte conștient. Se pare că acesta este modul în care trebuie să înțelegem pasajul unde Anaxagoras este prezentat ca „mai bătrân decât Empedocle ca vârstă, dar posterior lui prin operele sale".[38] Aici Alexandru[39] comite un nonsens, deoarece el înțelege această posterioritate ca pe o inferioritate a meritului: cuvântul ὕστερος sugerează un aspect temporal; dar există două timpuri: timpul vârstei (τῇ ἡλικίᾳ) și timpul operelor (τοῖς ἔργοις), adică timpul empiric și timpul inteligibil, care nu coincid întotdeauna.

Această interpretare pare să fie confirmată de alte texte. Astfel Anaxagoras este considerat posterior lui Empedocle în spirit și în adevăr, într-un pasaj unde este evident că Aristotel vorbește de cu totul altceva decât de o succesiune factică: „Dacă urmărim raționamentul lui Anaxagoras, formulând în același timp limpede ceea ce vrea el să spună, fără îndoială că gândirea sa va părea mai modernă (καινοπρεπεστέρως) [decât cea a lui Empedocle]."[40] Aceeași idee o regăsim în *De coelo*, aplicată, în termeni aproape identici, la raportul dintre atomiști și Platon: „Deși aparțin unei epoci mai vechi, concepțiile lor asupra problemei care ne preocupă sunt mai moderne (καινοτέρως) [decât acelea ale lui Platon]."[41] Această ultimă reflecție este cu atât mai remarcabilă cu cât în cartea A din *Metafizica* platonicienii vin fără putință de tăgadă *după* atomiști, atât din punct de vedere cronologic cât și logic: există deci un timp diferit pentru fiecare problemă în parte, iar un ins avansat într-o anumită chestiune poate să fie rămas în urmă în altele.

Astfel fragmentată și reabilitată, ce înfățișare capătă istoria reală? Vrând să descopere la predecesorii săi pregătirea continuă a propriilor sale doctrine, Aristotel își lua răspunderea să recompună istoria în felul lui: la limită, timpul nu mai era decât un mediu comod în care se proiectează succesiuni inteligibile.[42] Dar, astfel, demonstrația își pierdea mult din forță: dacă ordinea cronologică era deviată în avantajul ordinii logice sau chiar absorbită de ea, geneza reală devenea geneză ideală, iar cauzalitatea însăși a ideilor apărea ca fictivă. Istoria căpăta desigur o unitate și o continuitate retrospective, dar cu condiția sacrificării mișcării sale efective. *Înțelegerea* retrogresivă, proiectând în

trecut o necesitate care, în absența unei cauze finale ea însăși necesară, nu putea fi decât ipotetică, nu izbutea să se constituie într-o *explicație* veritabilă. Ne rămâne să cercetăm dacă Aristotel nu clarifică uneori, fie și prin indicații fragmentare, mișcarea efectivă a adevărului și geneza reală a sistemelor filosofice.

*

* *

Originea filosofiei rezidă în „uimirea că lucrurile sunt ceea ce sunt".[43] Or, corelatul uimirii este *aporia*[44], adică o stare de lucruri care comportă o contradicție cel puțin aparentă. Aristotel menționează două exemple: acela al marionetei care se mișcă singură și acela al incomensurabilității diagonalei pătratului. În primul caz, uimirea se naște din contradicția între caracterul neanimat al marionetei și capacitatea ei de a se mișca singură, capacitate care nu aparține decât ființelor vii; în al doilea caz, din contradicția între caracterul finit al diagonalei și imposibilitatea de a o măsura conform unui proces finit. Filosofia nu se naște deci dintr-un avânt firesc al sufletului, ci din însăși presiunea problemelor: lucrurile se manifestă, ni se impun ca fiind contradictorii, ca generând întrebări; ele ne împing să cercetăm, la nevoie împotriva dorinței noastre; ele nu se opresc până când uimirea noastră nu se transformă într-o uimire opusă: anume că ne-am putut cândva mira că lucrurile sunt ceea ce sunt; „într-adevăr, nimic n-ar mira mai mult pe un geometru decât faptul că diagonala ar deveni măsurabilă."[45] Filosofia descrie deci o traiectorie care merge de la uimirea originară la uimirea în fața acestei prime uimiri; dacă lucrurile îl scot pe om din ignoranța sa plină de mulțumire pentru a face din el un filosof, ele îl constrâng după aceea pe filosof să le admită așa cum sunt.

Dacă presiunea lucrurilor determină originea și sensul cercetării, tot ea o însuflețește și o susține în diferitele ei etape. Atunci când filosofii au observat că doar cauza materială nu este suficientă pentru a explica mișcarea, ei au fost contrânși să recurgă la un nou fel de cauză: „În acest punct, spune Aristotel, problema însăși (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) le-a trasat calea și i-a obligat să cerceteze în continuare."[46] Expresii similare se întâlnesc frecvent în expunerile istorice ale lui Aristotel: el vorbește adesea de o „constrângere exercitată de adevăr"[47] și de faptul că filosoful este silit „să se conformeze fenomenelor".[48]

Dar dacă analizăm aceste expresii reașezându-le în contextul lor, observăm că ele pot să aibă două sensuri: fie că lucrurile, adevărul, fenomenele – termeni care trebuie considerați aici fără îndoială drept

echivalenți – trasează calea filosofului și îl împing înainte, fie că îl readuc cu forța pe calea pe care n-ar fi trebuit s-o părăsească: astfel, tocmai pentru că este forțat să se conformeze fenomenelor, Parmenide este obligat, în pofida tendințelor specifice ale doctrinei sale, să reintroducă pluralitatea sensibilă la nivelul opiniei; și tot sub presiunea adevărului, Empedocle este câteodată obligat, în ciuda tendințelor sale materialiste, să numească *rațiune* (λόγος) esența și natura. În aceste cazuri, realitatea nu mai joacă rolul de motor, ci de pavăză: ea corectează devierile și reorientează rătăcirile pe drumul cel bun. Dar atunci regăsim la nivelul explicației dificultatea ridicată de existența în istorie a filosofilor nepriceputi, care întrerup dezvoltarea liniară a gândirii. Însăși expresia „constrângere exercitată de adevăr" pare să indice faptul că adevărul trebuie să apeleze la violență pentru a se impune, că el se lovește deci de rezistență, că trebuie să țină seama de recăderi sau de devieri. Dar de unde provine această rezistență? Și, dacă adevărul este în același timp principiul motor și regulator al căutării filosofice, cum se explică rătăcirile filosofilor?

Este tipic faptul că Aristotel nu invocă niciodată pentru a explica greșelile un viciu fundamental al spiritului uman. Cu excepția sofiștilor pe care preferă în anumite momente să-i excludă din filosofie decât să dea o explicație efectivă a rătăcirilor lor –, filosofii nu s-au înșelat niciodată, decât atunci când au mers prea departe în dorința lor de adevăr. Există parcă o forță de inerție a căutării care, impulsionată de lucrurile înșele, își continuă firesc înaintarea și sfârșește prin a pierde contactul cu realul. Astfel, eleații au văzut clar că Unu nu putea fi cauza propriei sale mișcări, și din acest moment problema însăși îi constrângea să întreprindă o nouă cercetare; dar, în loc să admită o a doua cauză, care ar fi fost cauza mișcării, ei preferă să nege mișcarea însăși; ei au fost „dominați de cercetarea lor"[49] până la a uita adevărul.

O altă cauză a erorii, apropiată de prima, rezidă în fidelitatea nepotrivită față de principii prea rigide, pe care unii filosofi refuză să le articuleze pe experiență. Aceasta este mai cu seamă greșeala platonicienilor, care au văzut limpede necesitatea principiilor eterne, dar refuză să admită și altele care nu sunt eterne: „Filosofii noștri, din dragoste pentru principiile lor, par să joace rolul celor care, în dispute, își păzesc pozițiile. Ei sunt gata să accepte orice consecințe, în convingerea lor că se află în posesia principiilor adevărate: ca și cum anumite principii n-ar trebui judecate după rezultatele lor."[50]

Consecința acestei încăpățânări, a acestei impermeabilități la

experiență constituie exact ceea ce Aristotel numește *ficțiune* (πλάσμα): „Numesc ficțiune violența asupra adevărului cu scopul de a-l face să se adapteze unei ipoteze date."[51] Constrângerii exercitate de adevăr i se opune astfel violența discursului; dar nu este vorba aici de două forțe egale și antagoniste: violența discursului nu face decât să prelungească prin inerție constrângerea adevărului, tocmai în momentul în care aceasta a încetat să se exercite sau când a început să se exercite într-un sens diferit. Ipoteza se naște din uimire și din voința de a o reduce, iar prin aceasta ea este totdeauna mai mult sau mai puțin justificată. Eroarea nu se naște din deviere, ci din rigiditate, ceea ce înseamnă încă un mod de a vedea în ea un adevăr parțial, dar care ignoră punctul său specific de aplicare în cadrul întregului. Infernul filosofic este pavat cu bune intenții care s-au condensat, s-au cristalizat într-o ipoteză și au fost extrapolate în ficțiune. Rolul istoricului-filosof nu va fi oare să redea acestor intenții fluiditatea, să regăsească în spatele sistemului uimirea inițială care l-a suscitat și mișcarea care l-a constituit?

Aristotel revine adesea la ideea că orice eroare este, în principiul ei, plauzibilă, rezonabilă, ceea ce el exprimă de obicei prin termenul εὔλογος.[52] Dar a înțelege prin ce anume o doctrină i s-a părut plauzibilă autorului ei înseamnă totodată a te pune în gardă împotriva falsității ei: înseamnă să deosebești intenția, care, după cum am văzut, este în mod necesar justă, de cristalizarea ei eronată într-un sistem care, fixând-o, o trădează. Iată de ce, spune Aristotel, „trebuie nu numai să expunem adevărul, dar și să descoperim cauza erorii; căci această manieră de a proceda contribuie la întărirea încrederii: când dăm o explicație rezonabilă (εὔλογον) motivului care face să pară adevărat ceea ce nu este adevărat, întărim încrederea în adevăr."[53] Aristotel s-a străduit să finalizeze acest program: profunzimea analizelor sale istorice o dă tocmai această căutare sistematică a *motivației plauzibile*, loc privilegiat de unde se observă în același timp dorința de adevăr și falsitatea sistemului, precum și cauza pentru care această dorință s-a rătăcit sau s-a degradat în interiorul sistemului. Această metodă ca un fel de arheologie a doctrinelor și pe care Aristotel o aplică perseverent, a culminat adesea în interpretări remarcabile, cărora nu prea le putem reproșa inexactitatea istorică[54] deoarece nu urmăresc să ne ofere argumente „clar formulate", ci să caute, dincolo de acestea, motivații ascunse prin natura lor. Nu vom da aici decât câteva exemple. Astfel, Aristotel arată în mai multe rânduri că teoria homeomeriei și a amestecului a fost elaborată pentru a răspunde uimirii pe care o

suscită devenirea: cum poate un anumit lucru *să devină* un alt lucru, dacă acesta din urmă nu ar fi fost prezent într-un fel în primul? Sau, mai mult, cum să explici schimbarea fără a contrazice principiul universal admis că ființa nu poate proveni din neființă?[55] Nu încape îndoială că o teorie deosebit de confuză se clarifică în lumina acestei explicații: homeomeria și amestecul apar acum, ce-i drept, mai puțin ca o soluție (pe care Aristotel va pretinde că o propune prin teoria sa despre potență și act), cât ca însăși problema ipostaziată.

Și mai remarcabilă este aplicarea acestei metode la sofiști și, în general, la cei care neagă principiul contradicției: „Aporia ridicată de ei poate fi rezolvată examinând care a fost originea (ἀρχή) acestei păreri."[56] Origine de altminteri dublă: pe de o parte, aceeași uimire în fața devenirii, care îl condusese pe Anaxagoras la teoria sa și care aici, în numele principiului legitim că ființa nu poate proveni din neființă, introduce ființa în neființă și neființa în ființă; pe de altă parte, constatarea de ordin psihologic că „un anume lucru, care unora li se pare dulce, li se pare altora contrariul dulcelui". Dar a explica nu înseamnă atunci a absolvi? Iar istoria nu explică oare aici ceea ce filosofia condamnă? Aristotel nu dă înapoi în fața acestei consecințe: explicarea prin intermediul originii reușește să justifice și astfel să salveze această non-filosofie care este sofistica. Dacă este adevărat că deosebirea dintre sofistică și filosofie rezidă mai puțin în conținut cât în intenție (προαίρεσις)[57], a-i recunoaște sofistului justețea intenției sale înseamnă a-l transforma în filosof și a-i oferi din nou un loc, dacă nu în istoria filosofiei, cel puțin în concertul filosofilor.

Explicarea genetică a sistemelor ajunge astfel la o cu totul altă concepție asupra raporturilor dintre ele decât comprehensiunea retrospectivă. Aceasta din urmă presupunea un anumit grad de desăvârșire a filosofiei, un punct fix din care putea fi cuprinsă totalitatea sistemelor anterioare și în funcție de care această totalitate se ordona într-o succesiune. Mai mult decât atât, chiar dacă Aristotel nu a ajuns niciodată să asimileze în întregime mișcarea retrogresivă a necesității și mișcarea retrogresivă a adevărului, comprehensiunea putea oferi iluzia unei explicații prin prisma sfârșitului și a întregului, adică prin cauza finală. Această concepție este fără îndoială cheia cărții A din *Metafizica*, text redactat, după Jaeger, pe vremea ședерii lui Aristotel la Assos, adică într-o perioadă relativ timpurie, când el putea încă să-și păstreze încrederea, exprimată cu câțiva ani mai înainte în *De philosophia*, într-o desăvârșire nu numai posibilă, dar și apropiată, a filosofiei.

Totuși, când se ajunge la detalii, Aristotel este obligat să explice apariția și conținutul sistemelor filosofice printr-o „constrângere exercitată de adevăr", care este mai puțin o chemare sau o aspirație, cât mai degrabă presiunea, oarecum mecanică, a problemelor. Acesta este momentul în care pentru a explica devierile aparente, regresul, căderile în „ficțiune", Aristotel este obligat să atribuie o forță de inerție cercetării, care, ivită din ceea ce au lucrurile ca *uimitor*, riscă să le piardă curând din vedere, dacă nu se justifică imediat prin ele. Dar atunci, imaginea *succesiunii*[58] este înlocuită cu imaginea unui *du-te-vino* între lucrul însuși, care îl „constrânge" pe filosof să-l conceapă conform articulațiilor sau semnificațiilor sale multiple, și ipotezele astfel obținute, care devin apoi tot atâtea întrebări referitoare la lucru, acesta fiind elementul prin care ele se verifică.

Acestui *dialog* dintre filosof și lucruri i se adaugă altul: dialogul filosofilor între ei. Ceea ce am numit metoda explicării prin *motivația plauzibilă* tinde să înlocuiască monografia istoriei. Multitudinea sistemelor nu se mai orientează conform unei succesiuni, ci, la începuturi, ea se reduce la o pluralitate de uimiri solitare și individuale, care sunt mai degrabă suprapuse decât coordonate. În vreme ce cartea A din *Metafizica* vedeam șirul filosofilor întâlnind diverse probleme una câte una și rezolvându-le treptat într-o înaintare victorioasă, situația este acum inversată: nu problemele sunt cele care pier, ci filosofii. Dacă se mai poate încă vorbi de serii istorice, unitatea nu mai trebuie căutată în acel sfârșit întrezărit, ci în permanența unor întrebări; de exemplu, principiile sunt eterne sau coruptibile? cum poate proveni ființa din neființă? – toate reducându-se la acea întrebare care este „obiectul trecut, prezent, veșnic al dificultății și cercetării noastre: ce este ființa?"[59] Dar dacă filosofia este un ansamblu de întrebări puse mereu, de probleme rămase mereu deschise, de uimiri ce renasc continuu, iar dacă filosofii nu au nimic în comun în afară de căutare, atunci istoria filosofiei nu va mai fi istoria unei acumulări de cunoștințe și cu atât mai puțin a devenirii unui adevăr urcând spre apariția sa. În schimb, vor fi îndeplinite toate condițiile unui dialog autentic: unitatea problemei, diversitatea părerilor, dar și solidarizarea sub semnul dorinței de adevăr.[60]

Astfel imaginea *cuceririi*, moștenită de la raționalismul „epocii luminilor"[61], este înlocuită treptat cu imaginea mai puțin ambițioasă a *dialogului* – transpunere în istorie a dialecticii socratice. În acest caz Aristotel adresează întrebări peste timp oamenilor competenți, fără a se mai preocupa de situarea lor în istorie. „Pentru o parte din probleme,

trebuie să căutăm răspunsul noi înșine, iar pentru altă parte să ne adresăm specialiștilor, iar dacă există vreo deosebire între părerile oamenilor competenți și părerile noastre, vom ține seama desigur și de unele și de celelalte, dar vom adera la cele mai exacte."[62] Aici timpul nu mai intervine pentru a stabili o ierarhie între doctrine, în sensul că ultima apărută ar avea șansele să fie mai adevărată decât precedentele; el nu mai este decât mediul, oarecum neutru și indiferent, în care se desfășoară deliberarea[63] care îi opune pe filosof și pe toți predecesorii săi, într-o dispută cu miză comună. Aristotel nu ni se mai înfățișează ca judecător, ci doar ca arbitru: el nu mai decretează *a priori* de care parte este adevărul, ci așteaptă ca adevărul, sau cel puțin direcția în care trebuie căutat, să apară din confruntarea însăși. În acest sens, punerea de acord a tuturor filosofilor sau a majorității lor este deja un semn al adevărului: faptul că Platon a fost singurul dintre toți filosofii care a vrut să provoace timpul este suficient pentru a-i infirma părerea.[64] Invers, divergența între filosofii care au rațional asupra aceleiași probleme este un semn al falsității teoriilor lor.[65]

În consecință, nu mai există nici filosofi privilegiați, nici un sistem predestinat spre care converge totul. Înseamnă aceasta că Aristotel a renunțat la orice idee de progres? Așa s-ar părea uneori, atunci când Stagiritul, dorind să introducă o problemă, trasează un fel de tabel al soluțiilor teoretic posibile: astfel, cât privește numărul și natura principiilor[66] sau natura numerelor[67] sau definiția sufletului[68], nu se observă nici o progresie de la o soluție la alta, ci un soi de sistematizare atemporală a punctelor de vedere, din care orice idee de genealogie este exclusă. Nimic nu indică în ce sens – sugerat în altă parte de către istorie – trebuie efectuată aici sinteza; sau mai degrabă nu există sinteză: filosoful trebuie să aleagă, printr-un act netemporal, între soluții echivalente din punctul de vedere al istoriei. Este adevărat că acest gen de introduceri ține mai degrabă de dialectică[69] și nu are decât o vagă legătură cu introducerea strict istorică din cartea A, care rămâne până la urmă izolată în opera lui Aristotel: în ceea ce privește clasificarea părerilor posibile, este ușor de constatat că multe dintre ele nu au fost niciodată efectiv susținute; în privința celorlalte, istoria nu intervine decât pentru a furniza o garanție suplimentară a posibilității lor. Asemenea introduceri nu au deci nici o pretenție istorică: istoria nu intervine decât pentru a umple cadrul pregătit *a priori* de către rațiunea ce filosofează.[70]

Dar Aristotel reduce aici istoria la rolul de accident mai mult datorită necesităților expunerii: el nu s-a gândit niciodată că dialogul filo-

sofilor a fost un dialog al surzilor și că aceleași teme reapar periodic, reluate de alte voci, fără ca nimic esențial să se schimbe. Asimilând corect învățătura lui Socrate, Aristotel știe că dialogul urmează o progresie; numai că aici nu mai este vorba de o evoluție liniară, procedând prin acumularea rezultatelor, ci de una propriu-zis „dialectică", care nu se apropie de adevărul ce fuge mereu decât cu prețul unui perpetuu du-te-vino în cadrul discuției. Timpul dialogului, ca și acela al persuasiunii în general, nu este un timp omogen, în care ultima etapă ar fi obligatoriu privilegiată prin comparație cu precedentele, deoarece le-ar conține pe toate. Dimpotrivă, discuția se supune unui ritm secret, în care se succed perioadele de împlinire și cele de criză și în care diferitele momente sunt departe de a fi echivalente: specific dialecticianului subtil este să sesizeze momentul în care intervenția sa va fi decisivă. Această observație de bun simț devenise un loc comun la retori și la sofiști: discursul improvizat este superior discursului scris, iar discuția este superioară cursului dogmatic, deoarece ele dau oratorului sau filosofului posibilitatea de a prinde ocazia, momentul oportun, καιρός.[71] Este caracteristic faptul că Aristotel folosește același cuvânt când se referă la dialogul ideal dintre filosofi în timp: dificultăților ridicate de Antisthene cu privire la definiție „nu lipsește o anumită oportunitate" (ἔχει τινὰ καιρόν)[72]: utilizare care ilustrează bine concepția „dialectică" despre istorie, în care vedem cum problema pusă de unul sau aporia formulată de altul apare în contra-timp, sau cum ea aduce, dimpotrivă, un impuls decisiv, deși imprevizibil, discuției.

Timpul nu mai este deci locul uitării, cum credea Platon, nici al dezvăluirii, cum pare să fi crezut un moment Aristotel. Uitarea și dezvăluirea presupun existența unui adevăr absolut, independent de cunoașterea umană, și care ar exista în sine la începutul sau la sfârșitul istoriei, adică în afara spațiului real al istoriei umane. Aristotel nu va renunța niciodată cu totul la această concepție: soluția cvadraturii cercului *există*, chiar dacă nici un om nu a descoperit-o încă[73]; dar dacă este adevărat că în perspectiva eternității numai imposibilul nu se va întâmpla niciodată[74], această soluție, datorită simplului fapt că există ca posibilă, va putea fi găsită în cele din urmă. La fel, era necesar ca teoria celor patru cauze, datorită faptului că este adevărată, să găsească într-o zi pe cineva care s-o formuleze, fie acesta Aristotel sau un altul. Din această perspectivă, istoria este acea parte ireductibilă a contingentului care separă cele posibile de realizarea lor; dacă este necesar să așteptăm, este tot atât de necesar ca această așteptare să

aibă un sfârșit: fără acesta, posibilul nu ar mai fi posibil, ci imposibil. În acest sens, progresul era o γένεσις εἰς οὐσίαν, devenirea progresivă a unei esențe.

Dar Aristotel, așa cum am văzut, ajunge să se îndoiască de faptul că filosofia are un sfârșit, adică de faptul că ea se apropie de un adevăr absolut și permanent care ar fi esența soluției. Ceea ce deosebește problema cvadraturii cercului de întrebarea: τί τὸ ὄν, este faptul că prima este deja rezolvată, dacă nu într-o conștiință umană, cel puțin în universul esențelor, pe când răspunsul la a doua a fost și este „mereu căutat" (ἀεὶ ζητούμενον).[75] Istoria nu mai este limita care separă omul de esențe, ci orizontul nemărginit al cercetării și al muncii umane.

Înțelegem acum legătura profundă care unește dialectica și istoria la Aristotel: dacă dialectica este metoda căutării (ζήτησις), istoria este locul ei. A dezvolta o aporie (διαπορεῖν) și a aduna părerile înaintașilor reprezintă două procedee complementare[76]: căci istoria filosofiei nu face decât să etaleze ezitările și contradicțiile prin care va trebui să treacă la rândul său și filosoful care își va pune aceleași probleme. Dialogul filosofilor peste timp ne face să asistăm la un fel de *ascеză* a adevărului: nu devenire inevitabilă, ci încercare anevoioasă. Aceasta este utilitatea istoriei: să reducă, grație experienței încercărilor din trecut, anii de ucenicie ai filosofilor ce vor veni. Aceasta îi este totodată și limita: chiar dacă indică erorile ce trebuie evitate și căile deja explorate care nu duc nicăieri, istoria nu-i dezvăluie filosofului nici o cale regală. Singur responsabil de direcția pe care va fi ales-o, el nu va avea altă speranță decât „să raționeze mai bine decât înaintașii săi asupra anumitor chestiuni și să nu raționeze mai rău asupra altora."[77]

Ambiție cu adevărat modestă, în care am căuta în van certitudinea triumfătoare din *De philosophia* și din cartea A. De la aceste două texte de tinerețe la frazele pline de dezamăgire din cărțile Γ sau Z se întrevede evoluția care l-a condus pe Aristotel de la o concepție finalistă și optimistă asupra istoriei filosofiei la o concepție dialectică și destul de pesimistă, de la ideea unui progres *necesar* la aceea a unei înaintări nesigure, de la speranța unei încheieri apropiate a filosofiei la acceptarea unei cercetări fără sfârșit. Cauzele acestei evoluții, printre care se întrevede experiența unui eșec, trebuie căutată în altă parte decât în examinarea însăși a istoriei, deoarece ele implică mai puțin concepția asupra istoriei, cât aceea asupra filosofiei: ceea ce se află în joc este chiar posibilitatea de a *încheia* filosofia, adică de a o face să treacă din stadiul *cercetării* în cel al *sistemului*.

Capitolul II

FIINȚĂ ȘI LIMBAJ

§1 Semnificația

Fără îndoială, nu exagerăm dacă spunem că obiectivul principal al speculației lui Aristotel a fost să răspundă sofiștilor: polemica împotriva sofiștilor este prezentă peste tot în opera sa, nu numai în scrierile de logică, dar și în *Metafizica* și chiar în *Fizica*, ea lăsându-se ghicită în numeroase pasaje unde sofistica nu este vizată direct. Văzând insistența cu care Aristotel revine asupra unor argumente pe care, după toate aparențele, le-a respins deja și împătimirea cu care-i combate pe filosofii din a căror înfruntare și-a făcut o profesiune de credință, intuim importanța reală, deși nemărturisită, a curentului de gândire sofist în constituirea filosofiei aristotelice. Cu totul altele sunt raporturile sale cu platonismul: polemica anti-platonică este mai strict circumscrisă și este condusă cu o siguranță și o mulțumire de sine care ne fac să credem că Aristotel nu era departe de a-și considera critica drept definitivă. Dimpotrivă, aporiile ridicate de sofiști, de-abia rezolvate, se nasc din nou, se impun obsesiv și suscită acea „uimire" mereu reînnoită care, pentru Aristotel ca și pentru Platon, rămâne punctul de plecare al științei și al filosofiei.[1] Pentru Aristotel, sofistica nu este, în cele din urmă, o filosofie oarecare printre altele. Într-un sens, ea este mult mai puțin decât atât, căci sofistul nu este filosof și se mulțumește „să îmbrace aceeași haină ca filosoful": înțelepciunea sa nu este decât „aparentă și fără realitate". Dar dacă sofistica nu este *o* filosofie, ea are „*înfățișarea* filosofiei", și din această cauză „genul de realități printre care se mișcă ... este același ca pentru filosofie". În sfârșit, ceea ce deosebește sofistul de filosof este mai puțin natura însăși a problemelor, cât „intenția" (προαίρεσις) cu care sunt abordate: dorință de adevăr de o parte, căutarea câștigului de cealaltă.[2]

Această ultimă considerație ar părea că descalifică sofistica. Ea o face însă și mai de temut: în fond, indiferența sofiștilor față de adevăr a făcut din ei fondatorii *dialecticii*, adică ai unei arte care ne învață să conferim o egală veridicitate argumentelor *pro* și *contra* privind aceeași problemă. Tocmai fiindcă nu-i preocupa deloc adevărul lucrurilor, sofiștii și-au îndreptat întregul efort spre eficacitatea discursului, făcând

din acesta o armă incomparabilă pentru preschimbarea falsului în adevărat sau cel puțin în *verosimil*. Filosoful nu-l poate deci ignora pe sofist, deoarece specificul tezelor sofiste este exact acela de a se prezenta ca adevărate, adică filosofice. Dar forța sofistului rezidă atunci în a-i impune adversarului propriul său teren – acela al discursului: pentru a ne convinge de acest lucru, nu este suficient să constatăm că discursul este spațiul inevitabil al oricărei discuții; căci, în dialogul obișnuit, discursul este rareori *pur*, el nu este adesea decât mijlocul de a sugera o intuiție, o percepție, o experiență – pe scurt, de a trimite interlocutorul la lucrurile însele; dar în discuția cu sofistul această metodă nu este permisă, deoarece aici adversarul este, prin definiție, de rea-credință: el refuză să înțeleagă ce i se sugerează în puține cuvinte și nu admite ca polemica să iasă din planul discursului și să se transpună în domeniul problematic (deoarece nu este imediat) al lucrurilor. Într-un pasaj din cartea Γ, Aristotel pune în lumină în chip remarcabil această dificultate, inerentă argumentației împotriva sofiștilor: printre cei care au susținut teze paradoxale, cum este aceea a adevărului propozițiilor contradictorii, trebuie să distingem două grupuri: unii, într-adevăr, „au ajuns la această concepție în urma unei incurcături reale (ἐκ τοῦ ἀπορῆσαι)"; alții nu vorbesc astfel decât „pentru plăcerea de a vorbi" (λόγου χάριν). Nu te poți comporta la fel, în cursul discuției, față de cele două categorii de adversari: „Unii au nevoie de persuasiune, ceilalți de constrângere logică... Ignoranța [primilor] este ușor de rezolvat: aici nu este vorba de a răspunde unor argumente, ci unor convingeri." Dar pentru cei din a doua categorie, „remediul este respingerea (ἔλεγχος) argumentației lor, *așa cum este ea exprimată în discursuri și în cuvinte*."[3]

Chiar în momentele în care se aprinde, Aristotel recunoaște deci latura serioasă a acțiunii sofiste: oricare ar fi fost intențiile sofiștilor, argumentele lor există, exercitând o constrângere cu atât mai mare cu cât sunt mai impersonale, mai anonime. Poate pentru că nu i-a cunoscut personal pe sofiștii din secolul al V-lea, Aristotel este înclinat, în mai mare măsură decât Platon, să ia în serios discursurile lor, mereu prezente și, dacă nu imposibil de respins, cel puțin nerespinse încă. Platon se mulțumise, în *Euthydemos* de pildă, să îi ridiculizeze pe sofiști sau, cel mai adesea, s-a străduit (în dialoguri) să-i pună în dezacord cu ei înșiși, forțându-i prin vocea lui Socrate să recunoască faptul că ignorau ceea ce pretindeau că îi învață pe alții. În cel puțin un caz, Platon răspunsese unui argument al sofiștilor atacând fondul problemei: pus

de Platon în gura lui Menon, acest argument încerca să dovedească *imposibilitatea de a învăța* atât ceea ce se știe deja, cât și ceea ce nu se știe încă, legând astfel în mod contradictoriu începutul oricărei cunoașteri de necesitatea unei cunoașteri preexistente.[4] Așa cum ne reamintește Aristotel[5], Platon a conceput teoria reamintirii tocmai pentru a răspunde acestui argument. Dar aceasta însemna să combați un argument printr-un mit, iar Aristotel nu se va mulțumi cu acest răspuns.[6] În general vorbind, departe de a continua genul de răspunsuri platoniciene pe care le aprecia ca fiind puțin convingătoare, Aristotel va ataca problemele însele, în modul în care fuseseră puse de sofiști: din acest punct de vedere aristotelismul este mai puțin o ramură derivată din platonism, cât un răspuns adresat, dincolo de Platon, sofisticii ca atare. Am putea aplica aristotelismului, ca și platonismului, aprecierile făcute de H. Maier privind doar domeniul logicii aristotelice: și unul și celălalt sunt „produsul unei epoci a eristicii", produsul unui „secol în care știința trebuie să lupte pentru existența sa"[7]; pe acest fundal de criză poate fi înțeles cel mai bine caracterul comun al inspirației lor. Dar, dacă Aristotel consideră criza ca mereu deschisă, dacă el își ia sarcina să instituie din nou, împotriva sofiștilor, posibilitatea științei și a filosofiei, toate acestea se întâmplă pentru că platonismul a camuflat dificultățile în loc să le pună capăt. Așa se explică faptul că Aristotel este până la urmă mai atent decât Platon în privința unui curent de gândire față de care este totuși mai îndepărtat în timp; așa se explică faptul că, în chip paradoxal, el este mult „mai apropiat decât Platon de activitatea dialectică și retorică a sofiștilor din secolul al V-lea".[8]

Cauza carențelor lui Platon este limpede sugerată în textul deja citat din cartea Γ: argumentelor logice nu li se răspunde cu argumente *ad hominem* și nici cu mituri. Discursului nu i se poate răspunde decât prin discurs, iar constrângerii sale numai printr-o constrângere de aceeași natură. Trebuie acceptat deci terenul pe care ni-l impun sofiștii, dar întorcând propriile lor arme împotriva lor: pentru a se debarasa de obstacolele preliminare pe care sofiștii le ridică în calea căutării adevărului, Aristotel avea să recurgă la *respingere*, procedeu pus la punct de sofiști și căruia i-a consacrat el însuși un întreg tratat.[9] Dar înainte de a studia tehnica *respingerii* și întrebuințarea pe care i-o dă Aristotel, nu ar fi lipsit de utilitate să facem o cercetare a terenului pe care se va desfășura polemica în legătură cu care Aristotel ne avertizează că trebuie să fie exprimată „în discursuri și în cuvinte".

★
★ ★

Dacă există un lucru care a scăpat de critica universală a sofiștilor, acesta este *discursul,* întrucât el este chiar instrumentul acestei critici. Atotputernicia discursului este un loc comun pentru retori și sofiști: „Discursul", spune Gorgias în *Elogiul Elenei,* „este un stăpân puternic, care, sub aparențele cele mai subtile și mai invizibile, produce operele cele mai divine."[10] Dar, dintre funcțiile limbajului, nu toate sunt elogiate în egală măsură: sofiștii îi ignoră funcția de *exprimare* sau de *transmitere,* nereținând decât puterea sa de *persuasiune.* Pentru retori și sofiști, a vorbi înseamnă mai puțin a vorbi *despre,* cât a vorbi *către*[11]; obiectul discursului contează mai puțin decât impactul său asupra interlocutorului sau asupra auditoriului: discursul, acțiune umană, este considerat exclusiv ca instrument al raporturilor inter-umane. A exprima lucrurile este în primul rând specific discursului *banal:* adevărata putere a discursului se manifestă, dimpotrivă, atunci când el se substituie evidenței lucrurilor, făcând să pară adevărat ceea ce este fals și fals ceea ce este adevărat. În *Phaidros,* Platon îi elogia în bătaie de joc pe acei retori care, ca Gorgias, pot, „prin forța cuvântului, să dea lucrurilor mici aparența de a fi mari și celor mari de a fi mici"[12]; iar Protagoras își recomanda arta ca modalitatea de a face astfel încât „discursul cel mai slab să devină cel mai viguros".[13] Departe de a se lăsa condus de lucruri, discursul le impune regulile sale: avocat al cauzelor pierdute – oare Georgias nu va scrie un paradoxal *Elogiu al Elenei?* –, el înlocuiește ordinea naturală cu aceea a preferințelor umane.

Astfel, știința discursului devenea pentru sofiști știința universală, nu numai în sensul banal că orice parte a culturii intră în domeniul său din momentul în care este *exprimată,* dar și în sensul că nici o competență umană nu se actualizează și nu devine eficace dacă discursul nu-i împrumută forța lui. Sunt cunoscute paradoxurile pe care Platon i le atribuia lui Gorgias: medicul este incapabil să-l convingă pe un bolnav reticent să ia medicamentele prescrise dacă nu apelează la resursele retoricii; și, în fața unei adunări a poporului, dacă se pune problema să fie ales un medic, oratorul va câștiga, nu medicul; căci „nu există un subiect despre care un om care cunoaște retorica să nu poată vorbi în fața mulțimii într-un mod mai convingător decât omul de meserie, oricare ar fi el."[14]

În chip vădit, Aristotel nu va avea mai multă indulgență decât Platon[15] pentru „polimatia" și „politehnia"* sofiștilor, nici pentru acea cultură generală pe care o proslăveau Gorgias și Isocrate[16] și care ascundea de fapt, așa cum arătase Socrate, o ignoranță reală: nici un discurs n-ar putea să țină loc „științei lucrului"[17], iar omul competent, „fizicianul", își va recăpăta superioritatea naturală asupra omului care e doar cultivat și elocvent. Dacă, printr-o ciudată răsturnare de situație, lui Aristotel i se va reproșa mai târziu „caracterul în întregime verbal al ontologiei sale"[18], nimeni nu a manifestat de fapt mai multă neîncredere în privința limbajului decât el. Pentru a ne convinge, nu trebuie decât să ne amintim sensul cel mai adesea peiorativ pe care îl capătă la el adjectivul λογικός; a raționa sau a defini λογικῶς, adică *verbal*, înseamnă să te mărginești la generalități, neglijând ceea ce este specific esenței lucrului examinat. Acesta este un defect de care n-au scăpat nici chiar platonicienii, atunci când, spre exemplu, vorbind de Unu, ei îl văd mai puțin ca pe o unitate numerică și mai mult ca pe corelatul discursurilor universale[19]; iar atunci când afirmă că nu există numai o Idee a Binelui, ci a tuturor lucrurilor, ei raționează într-o „manieră verbală și goală": λογικῶς καὶ κενῶς.[20] De aici preferința pe care Aristotel o acordă speculațiilor „fizice", adică adecvate *naturii* înseși a obiectului lor.

Dar a opune astfel sensul *cuvintelor* și *natura* lucrurilor presupune măcar implicit o teorie a raporturilor, sau mai degrabă a distanței, dintre limbaj și obiectul său. Se pare, cum spune W. Jaeger[21], că Aristotel a fost primul care să „rupă legătura între cuvânt și lucru, între λογός și ὄν și să elaboreze o teorie a *semnificației*, adică o teorie a separării și totodată a raportului dintre limbaj ca *semn* și ființă ca *semnificat*. Oricare ar fi fost divergențele între sofiști privind propria lor teorie a limbajului, divergențe ale căror ecouri le regăsim în dialogul *Cratylos* de Platon, ei nu par să-și fi dat seama de faptul că limbajul poate avea o anumită profunzime, că el poate trimite la altceva decât la el însuși; s-ar putea spune că teoriile lor sunt teorii imanentiste ale limbajului, limbajul este pentru ei o realitate în sine, care face corp comun cu ceea ce exprimă, și nu un *semn* pe care ar trebui să-l depășim pentru a ajunge la un *semnificat*, care nu este dat, ci problematic – ceea ce ar presupune o anumită distanță între semn și lucrul semnificat.

* În franceză, *polymathie*, *polytechnie* (n. ed.).

Numai această absență a distanței între cuvânt și ființă justifică paradoxurile de la care Antisthenes, probabil discipol al lui Gorgias, a plecat pentru a ajunge, „nu fără oarecare potrivealã"[22], la consecințele extreme ale poziției sofiste. *Nu este posibil să contrazici*[23], adică să enunți propoziții contradictorii referitor la același subiect, căci dacă doi interlocutori *vorbesc* despre același lucru, ei nu pot decât să *spună* același lucru; iar dacă spun lucruri diferite, înseamnă că nu vorbesc despre același lucru.[24] Mai mult, nu este posibil să minți sau să te înșeli[25], căci a vorbi înseamnă totdeauna a spune ceva, adică a spune ceva care este, iar ceea ce nu este, nu poate fi spus de nimeni; nu există deci cale de mijloc între „a nu spune nimic" și „a spune adevărul". Principiul comun al acestor două argumente este foarte limpede exprimat într-un text pe care îl reproduce Proclus: „Orice discurs", spune Antisthenes, „se situează în adevăr; căci acela care vorbește spune ceva: or, cel care spune ceva spune ființa, iar cel care spune ființa se situează în adevăr."[26] Antisthenes nu vrea să audă de altă întrebuințare a verbului λέγειν decât de cea tranzitivă: a vorbi nu înseamnă a vorbi *despre*, ceea ce ar implica referirea problematică la ceva aflat dincolo de cuvânt, ci *a spune* ceva; or, acest ceva care se spune este în mod necesar despre ființă, deoarece neființa nu este: deci nici nu este nevoie nici măcar să vorbim despre un raport *tranzitiv* între cuvânt și ființă, deoarece nu există trecere de la una la cealaltă, ci mai degrabă *aderență* naturală și indisolubilă, care nu lasă nici un loc contradicției, minciunii și greșelii. Prin aceasta se justifică și alte teze ale lui Antisthenes, acelea care l-au frapat poate cel mai mult pe Aristotel: imposibilitatea predicației și a definiției. Nu se poate spune despre un lucru decât ceea ce este, cu alte cuvinte că el este ceea ce este: nu există deci decât un singur cuvânt care să se potrivească fiecărui lucru, respectiv exact acel cuvânt care îl desemnează. Calul nu este altceva decât *cal*: predicația nu poate fi deci decât tautologică.[27] Cât privește definiția, ea este în egală măsură imposibilă: nu putem decât să *desemnăm* lucrul sau cel mult să-l *descriem* printr-o perifrază (μακρὸς λόγος), care nu poate consta decât în sugerarea unei asemănări între lucrul examinat și un alt lucru care este tot atât de greu de definit ca și primul.[28]

Se pare că ultimul dintre argumentele din tratatul lui Gorgias *Despre neființă* se referă, în ultimă instanță, la aceeași concepție implicită asupra esenței limbajului. Se știe că această lucrare încerca să demonstreze succesiv trei teze: 1) Nu există nimic; 2) Dacă ar exista

ceva, acest ceva ar fi incognoscibil; 3) Dacă acel ceva ar fi cognoscibil, *el nu ar putea fi comunicat celorlalți.* Oricare ar fi obiectivul general al acelei lucrări, care este considerată tot mai mult acum drept altceva decât un simplu joc eristic[29], este greu să tratăm cu ușurință argumentația dezvoltată de Gorgias în sprijinul ultimei sale teze. Pe cât se pare, ea se întemeiază pe incomunicabilitatea simțurilor: „Dacă tot ceea ce există este perceptibil prin vedere, auz și în general prin simțuri, fiind în același timp dat ca exterior; și dacă tot ceea ce este vizibil este receptat prin vedere, ceea ce este audibil prin auz, iar nu în chip nediferențiat prin unul sau celălalt simț, cum este posibil ca lucrurile să fie făcute evidente celorlalți?" Căci discursul este o realitate audibilă: prin urmare, cum ar putea el să exprime realități care nu se dezvăluie decât altor simțuri? „Corpurile vizibile sunt diferite în cel mai înalt grad de cuvinte. Căci mijlocul prin care receptăm vizibilul este diferit în cel mai înalt grad de cel prin care receptăm cuvintele. Astfel deci discursul nu dezvăluie nicidecum majoritatea lucrurilor despre care tratează (τὰ ὑποκείμενα), *tot așa după cum acestea nu dezvăluie nicidecum unele natura celorlalte.*"[30] Dacă incomunicabilitatea simțurilor are drept corolar incomunicabilitatea discursului și a lucrului despre care tratează, acest lucru se întâmplă pentru că discursul este o realitate sensibilă ca și celelalte. Gorgias ignoră dedublarea prin care discursul, realitate sensibilă, s-ar estompa în fața unei alte realități pe care *ar semnifica-o.* „Pentru noi, mijlocul de a ne exprima este discursul (ᾧ γὰρ μηνύομέν ἐστι λόγος)[31], iar discursul nu este totuna cu lucrul pe care el îl tratează și cu ceea ce există (λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα); prin urmare, ce comunicăm noi altora nu este ceea ce există, ci discursul, care este diferit de obiectul tratat de el."[32] Din faptul că discursul este caracterizat aici ca nefiind totuna cu ceea ce există nu rezultă că discursul ar fi neființă, ci doar că el nu este ființa despre care vorbește; tocmai pentru că este o ființă ca și celelalte, el nu poate exprima altceva decât ceea ce este el însuși, fapt pe care Gorgias îl evidențiază mizând pe dublul sens al cuvântului ὑποκείμενον: „Este imposibil, datorită faptului că el este un *lucru* (ὑποκείμενον), ca discursul să ne dezvăluie lucrul (ὑποκείμενον) despre care tratează și care există."[33] Discursul nu trimite deci la altceva decât la sine însuși. Lucru printre lucruri, raportul său cu celelalte lucruri nu este de ordinul *semnificării,* ci doar al *întâlnirii*: „Discursul se naște ca urmare a lucrurilor care ne impresionează din exterior, adică a lucrurilor sensibile: din întâlnirea (ἐγκυρήσεως) cu lichidul rezultă pentru noi discur-

sul relativ la această calitate; și din apariția culorii rezultă discursul care tălmăcește culoarea. Dacă așa stau lucrurile, atunci nu discursul este cel care tălmăcește ceea ce se află în afara noastră, ci ceea ce se află în afara noastră devine dezvăluitorul discursului."[34] Pentru a înțelege această ultimă frază, trebuie să ne amintim că problema dezbătută este aceea a comunicării cu ceilalți: ceea ce arăta Gorgias este faptul că discursul, neavând *nimic* de comunicat, nu poate să fie *a fortiori* comunicare *către* sau *cu* semenul; astfel încât, dacă cuvintele noastre au un sens pentru celălalt, lucrul se întâmplă fiindcă el însuși are percepția lucrurilor despre care vorbim; prin urmare, perceperea lucrului de către ceilalți determină ca, pentru aceștia, cuvintele noastre să aibă un sens, și nicidecum faptul că ele ar avea o semnificație intrinsecă: nu există nici comprehensiune și, la drept vorbind, nici transmitere sau comunicare, ci numai întâlnire accidentală, care face ca vorbele noastre, în loc să se piardă, să fie oarecum captate de celălalt pe cont propriu, respectiv ca expresie a propriei sale experiențe.[35]

În cele din urmă, argumentația lui Gorgias presupune caracterul substanțial, închis în sine însuși, al discursului. Dar dacă nu permite *comunicarea*, pentru că nu există nimic de comunicat, cel puțin el autorizează și facilitează *coexistența* cu semenii. În acest mod este eliminată inconsecvența căreia i-ar fi căzut pradă Gorgias dacă în tratatul său *Despre neființă* ar fi pretins că subminează chiar terenul pe care își întemeiase de altfel cariera de orator și sofist. Astfel înțeles, tratatul *Despre neființă* nu ar urmări să dovedească imposibilitatea discursului, ci numai specificitatea domeniului său, care este cel al relațiilor umane și nu cel al comunicării despre ființă. „În urma acestei tentative", scrie E. Dupréel, „arta cuvântului scapă de sub tutela doctrinară a *științei lucrurilor*. Nu este adevărat că pentru a atinge perfecțiunea și succesul ar trebui să aderi la școala celor care se apucă să exploreze natura și să ne explice ce este Ființa."[36] Discursul, fiind el însuși o ființă, nu poate exprima Ființa; căci a exprima înseamnă, într-un anume mod, să fii altceva decât ceea ce ești: în cazul discursului – realitate sensibilă, dar totodată semn al unei alte realități. Gorgias a împins până la gradul maxim de coerență o concepție și o practică a limbajului care ignoră încă funcția sa *semnificantă*[37]: limbajul nu se devalorizează din acest motiv, dar, nefiind spațiul raporturilor de semnificare între gândire și ființă, el nu poate fi decât instrumentul raporturilor *existențiale* între oameni (persuasiune, amenințare, sugestie etc.).

La drept vorbind, Gorgias pare să ajungă astfel la o concluzie opusă celei a lui Antisthenes. A spune că ființa este incomunicabilă pentru că discursul nu trimite la nimic altceva decât la el însuși, pare să contrazică teoria care afirmă că discursul se află totdeauna în adevăr, pentru că el este discurs despre ceva. De fapt, sofiștii par să fi avut divergențe privind concepțiile lor asupra naturii limbajului, iar în dialogul *Cratylos* de Platon se fac în mod evident aluzii la polemici de acest gen. Teza apărată de Hermogenes, conform căreia precizia numelor este o chestiune de convenție, ar putea fi ușor pusă în corelație cu punctul de vedere al lui Gorgias: dacă raportul dintre discurs și lucrul despre care tratează este, cum spune Gorgias, de ordinul „întâlnirii", se înțelege că oamenii au interesul să substituie contingenței unei asemenea întâlniri stabilitatea relativă a unei convenții; sau, dacă discursul nu trimite de la sine spre nimic altceva decât spre el însuși, este necesar un raport cel puțin extrinsec între cuvânt și lucrul căruia vrem să-i corespundă; convenția ar însemna aici codificarea de către om a acelor raporturi existențiale al căror instrument este, după Gorgias, discursul. Invers, teza lui Cratylos, conform căreia numele sunt în mod natural juste fiindcă există identitate absolută între nume și lucru, se corelează încă și mai direct cu punctul de vedere al lui Antisthenes.[38] Totuși, tezele în aparență divergente ale lui Gorgias și Antisthenes, sau ale lui Hermogenes și Cratylos, se sprijină pe un principiu comun, acesta fiind aderența totală a cuvântului și a ființei. Pentru Cratylos și Antisthenes, numele face corp comun cu lucrul pe care îl exprimă, sau mai degrabă este lucrul însuși exprimându-se. Plecând de la același principiu, Gorgias ajunge la consecința inversă: discursul este el însuși o ființă, un lucru printre lucruri, și, cum „lucrurile nu dezvăluie nicidecum unele natura celorlalte", discursul nu dezvăluie nimic, nu exprimă nimic prin el însuși – decât dacă artificiul uman nu instituie un raport extrinsec între un anumit cuvânt și un anumit lucru. De o parte, *logos*-ul este ființa; de cealaltă parte, *logos*-ul este *o* ființă, și din acest motiv ființa în totalitatea sa nu poate fi comunicată.[39] Dar dacă punctul inițial este identic, la fel este și punctul de sosire; cele două teze ajung, din rațiuni diferite, la aceeași paradoxală concluzie că este imposibil să te înșeli și să minți: în primul caz, pentru că există coincidență naturală între cuvânt și lucru, iar în celălalt pentru că există identitate convențională. Problema din Cratylos nu este de a afla dacă numele sunt juste, ci *cum* sunt ele astfel. Că numele sunt totdeauna juste, acesta este un punct asupra căruia Hermogenes și Cratylos sunt întru totul

de acord: „După părerea mea, spune Hermogenes, numele care se atribuie unui obiect este numele just: dacă după aceea numele este abandonat și schimbat cu altul, al doilea nu este mai puțin just decât primul... Căci natura nu atribuie nici un nume în particular nici unui obiect."[40] Și, invers, pentru că natura atribuie fiecărui obiect un nume în particular, Cratylos va susține, de data aceasta nu împotriva lui Hermogenes, ci împotriva adversarului lor comun, Socrate, că „toate numele sunt juste" și că „este absolut imposibil să vorbești inexact".[41]

Dincolo de divergențele sale, filosofia sofistă a limbajului prezintă deci o unitate reală.[42] Atitudinile care se manifestă în cadrul ei sunt mai puțin *contradictorii* cât *contrare*, ceea ce revine la a spune că opoziția dintre ele nu are sens decât în interiorul unui gen comun. De fapt, polemica din *Respingerile sofistice* se va îndrepta împotriva sofiștilor în genere, ținta fiind această chestiune cu adevărat centrală. Aristotel nu se va situa nici de partea teoriei „convenționaliste", nici de partea celei „naturaliste" referitoare la limbaj, ci va denunța eroarea care se află la temelia acestei false opoziții, a cărei origine trebuie căutată în nesocotirea de către sofiști a adevăratei esențe a limbajului.[43]

*

* *

Pasajele în care Aristotel se ocupă *ex professo* de limbaj nu sunt cele care ne informează cel mai mult asupra naturii acestuia. La începutul scrierii *De interpretatione*, limbajul este definit ca *simbol* (σύμβολον): „Sunetele emise de voce (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) sunt simbolurile stărilor de suflet (παθήματα τῆς ψυχῆς) iar cuvintele scrise simbolurile cuvintelor emise de voce."[44]

Ceea ce se află aici în discuție nu este raportarea limbajului la ființă, ci numai raportul dintre materialitatea cuvântului pronunțat sau scris și „starea de suflet" căreia îi corespunde, și vom nota că raportul dintre cuvântul rostit și starea de suflet nu diferă de cel care unește cuvântul scris și cuvântul rostit: scrierea trimite la vorbire, care, în același mod, trimite la o „stare de suflet". Raportul limbajului vorbit – și cu atât mai mult al celui scris – cu ființa nu este deci nemijlocit: el trece în chip necesar prin παθήματα τῆς ψυχῆς, acestea fiind cele care exprimă nemijlocit ființa, dar nu în același mod în care limbajul semnifică gândirea: „Tot așa cum scrierea nu este aceeași pentru toți oamenii, cuvintele rostite nu sunt nici ele aceleași, în timp ce stările de suflet, pentru care aceste expresii sunt nemijlocit *semne* (σημεῖα πρώτως), sunt identice la toți, așa cum sunt identice și lucrurile ale căror *ima-*

gini sunt aceste stări de suflet."[45] Diversitatea limbilor ne obligă să admitem că vorbirea și scrierea nu sunt *semnificante* prin ele însele, pe când stările de suflet sunt *asemănătoare* prin ele însele cu lucrurile care le corespund. Se impune deci o primă distincție între raporturile de *asemănare*, precum cea dintre gândire și lucruri, și raporturile de *semnificare* (exprimate aici prin termenii, la drept vorbind neclari, de *simbol*, σύμβολον, și, ca accesoriu, de *semn*, σημεῖον), așa cum se instituie ele între limbaj și gândire.

Este adevărat că, în alte texte, Aristotel califică drept simbol raportarea limbajului la lucruri: „Nu este posibil să aducem în discuție lucrurile însele, dar, în locul lucrurilor, trebuie să ne folosim de numele lor ca *simboluri*."[46] Intermediarul care îl constituia starea de suflet este aici suprimat, sau cel puțin neglijat, dar această suprimare este legitimă, deoarece stările de suflet se comportă ca lucrurile și, prin urmare, acestea din urmă pot să le înlocuiască nemijlocit. În schimb, în nici un caz numele nu poate să se substituie lucrului, suprimându-se astfel orice raport; căci „între nume și lucruri nu există asemănare completă: numele sunt în număr limitat, la fel ca și pluralitatea definițiilor, în timp ce lucrurile sunt în număr infinit. Prin urmare, este inevitabil ca mai multe lucruri să fie semnificate printr-o aceeași definiție și printr-un singur și același nume."[47] Nu trebuie deci să credem că „ceea ce se petrece cu numele se petrece de asemenea și cu lucrurile."[48]

Se pare că aceste texte proiectează o rază de lumină asupra a ceea ce Aristotel înțelege prin simbol. Simbolul nu ia pur și simplu locul lucrului, nu are nici o asemănare cu acesta, și totuși ne trimite la el: simbolul semnifică lucrul. A spune că toate cuvintele sunt simbolurile „stărilor de suflet" sau ale lucrurilor însele înseamnă să afirmi în același timp realitatea unei legături, dar și a unei distanțe (prin care simbolul se diferențiază de raportul de asemănare, ὁμοιότης); sau măcar să recunoști că există un raport între cuvânt și lucru, dar că acest raport este problematic și revocabil, pentru că nu este natural. Iată de ce nu ajunge să afirmăm: cuvântul este semnul ființei – căci semnul poate să fie un raport real și natural, ca atunci când spunem că fumul este semnul focului. Simbolul reprezintă în același timp mai mult și mai puțin decât semnul: mai puțin, în măsura în care nimic nu este simbol în mod natural și în care folosirea unui obiect ca simbol implică totdeauna un anume hazard; mai mult, în măsura în care constituirea unui raport simbolic cere intervenția spiritului sub forma impunerii unui sens. Acest lucru

il afirmă Aristotel atunci când definește discursul (λόγος) ca „un sunet vocal având o semnificație convențională (κατὰ συνθήκην)"[49]; iar această semnificație este convențională „în sensul că nimic nu este nume prin natură, ci doar atunci când devine simbol, căci chiar când sunetele nearticulate, ca acelea ale animalelor, manifestă (δηλοῦσι) ceva, nici unul dintre ele nu constituie totuși un nume."[50] Iar mai departe Aristotel precizează că „orice discurs este semnificant, nu ca instrument natural (ὡς ὄργανον), ci, așa cum a fost spus, prin convenție."[51]

Aceste texte ar fi clare dacă întreaga filosofie aristotelică a limbajului s-ar reduce la ele: limbajul nu este o „imagine", o „imitație" a ființei, ci doar un „simbol", iar simbolul trebuie definit ca semn, dar nu natural (în acest caz am avea de-a face cu un σημεῖον), ci convențional. Limbajul nu manifestă (οὐ δηλοῖ), ci semnifică, la drept vorbind nu ca instrument natural de desemnare, ci prin convenție (κατὰ συνθήκην). Dar terminologia lui Aristotel nu este totdeauna foarte riguroasă, și este important să examinăm alte pasaje care aparent le contrazic pe precedentele. Astfel, cuvântul σημεῖον este folosit câteodată pentru a desemna raportul dintre limbaj și stările de suflet[52]; așa cum am văzut, el este convențional din același motiv ca și raportul dintre limbaj și lucruri. Dar definiția științifică a lui σημεῖον din *Analiticele prime* pare incompatibilă cu această utilizare prea largă a cuvântului: „Semnul vrea să fie o premisă demonstrativă necesară sau probabilă: când, fiind un lucru, un altul este, când, devenind un lucru, un altul devine anterior sau posterior, acestea din urmă sunt semne ale devenirii sau ale ființei."[53] Astfel, faptul că o femeie are lapte este semn că ea a născut și, în general vorbind, efectul este semnul cauzei.[54] Semnul desemnează deci o relație între lucruri, relație care – ceea ce este mai important – se întemeiază pe un raport natural (ca raportul dintre cauză și efect). Din acest dublu punct de vedere, σύμβολον se opune lui σημεῖον, iar Aristotel utilizează impropriu acest ultim termen pentru a desemna raportarea limbajului la lucruri.

Mai mult, Aristotel pare să folosească uneori, pentru a desemna același raport, vocabularul lui ὁμοίωμα, pe care textul din *De interpretatione* părea să-l rezerve pentru raporturile dintre „stările de suflet" și lucruri. Astfel, în cadrul discuției despre caracterul contingent al timpurilor viitoare, dorind să arate că obiectiva contingență a evenimentelor se regăsește în indeterminarea propozițiilor referitoare la viitor, Aristotel se bazează pe principiul că „discursurile adevărate seamănă cu lucrurile însele."[55] Dar aici se poate observa că nu atât

discursul, cât adevărul este definit în termenii similitudinii. În *De interpretatione*, Aristotel are grijă să diferențieze exact discursul în general de acel discurs susceptibil de adevăr sau de fals care este propoziția și care este o specie a primului. Discursul în general este semnificant, nu numai prin el însuși, ci prin fiecare din părțile sale, fie că este vorba de verbe sau de nume.[56] Dar semnificația nu este încă o judecată, în sensul că ea face abstracție de existența sau inexistența lucrului semnificat: astfel verbele cu greu pot fi semnificante prin ele însele, „ele nu semnifică deocamdată dacă un lucru este sau nu este."[57] Altfel spus, semnificația nu are prin ea însăși putere existențială: putem semnifica fără contradicție fictivul, tocmai pentru că semnificația numelor nu prejudiciază existența sau inexistența lucrurilor: „*Țap-cerb* semnifică totuși ceva, dar el nu este nici adevărat, nici fals, decât dacă adăugăm că există sau nu există."[58] Nu orice enunț semnificativ (φάσις) este obligatoriu o afirmație (κατάφασις) sau o negație (ἀπόφασις).[59] „Vreau să spun", precizează Aristotel, „că, de exemplu, cuvântul *om* semnifică într-adevăr ceva, dar nu și faptul că el este sau nu este: nu va exista afirmație sau negație decât dacă adăugăm și altceva."[60] Acest altceva este compunerea sau divizarea termenilor semnificanți în mod izolat – operație prin care se definește propoziția[61]: compunere sau divizare care aspiră de această dată nu numai să semnifice, ci și să imite, dacă nu lucrurile însele, care sunt imposibil de imitat prin discurs, cel puțin raportul lucrurilor între ele: compunerea sau separarea lor. Propoziția este deci locul privilegiat în care discursul iese oarecum din el însuși, adică din simpla intenție semnificantă, pentru a încerca să capteze lucrurile însele în legătura lor reciprocă și, astfel, în existența lor. În termeni moderni, am spune că judecata este în același timp sinteză de concepte și afirmarea acestei sinteze în ființă. Astfel, înțelegem că, riscând să judece lucrurile cu riscul de a fi judecată de ele, propoziția este locul adevărului și al falsului, spre deosebire de termenul simplu, care nu este nici adevărat, nici fals. Deci, discursul este considerat asemănător lucrurilor prin calitatea lui de a fi adevărat, și nu prin calitatea de a fi discurs; sau altfel, nu atât în calitatea lui de semnificant, ci în calitatea lui de a judeca, discursul relevă ceea ce am numit vocabularul lui ὁμοίωμα.[62]

Este adevărat că ar mai rămâne să ne întrebăm cum poate funcția de judecare a limbajului să se grefeze pe funcția lui de semnificare, și cum poate simbolul, care nu implică nici o asemănare naturală cu lucrurile, sau mai degrabă o compunere de simboluri, să se transforme

în asemănare (ὁμοίωμα). Răspunsul ar fi că esența propoziției nu se află în termenii ce trebuie compuși, ci în actul însuși al compunerii. Or, compunerea însăși nu este de ordinul simbolului și nu depinde nici măcar de limbaj: ea este una din acele „stări de suflet" (παθήματα τῆς ψυχῆς), despre care *De interpretatione* ne avertizează de la început că întreține un raport de asemănare cu lucrurile. Judecata este în cele din urmă mai puțin o funcție a discursului, cât a sufletului însuși: discursul nu încetează să fie indispensabil (este caracteristic faptul că Aristotel nu vorbește propriu-zis de judecată, ci de propoziție), dar, în cadrul judecății, discursul se depășește pe sine într-un anume mod, îndreptându-se către lucruri: el tinde să suprime distanța care îl separa de acestea și care, așa cum am văzut, îi caracteriza funcția semnificantă; dar, prin aceasta, el încetează să mai fie discurs, devenind – sau încercând să devină – gândire a lucrului. Pe scurt, funcția de judecare „interesează o altă disciplină"[63] decât teoria limbajului.

Ce-i drept, alte texte par să atribuie discursului ca atare o funcție nu numai semnificantă, ci și de dezvăluire. „Limbajul, dacă nu se manifestă (ἐὰν μὴ δηλοῖ), nu-și va îndeplini funcția proprie", afirmă Aristotel în *Retorica*.[64] La fel, din faptul că Aristotel desemnează propoziția prin termenul de ἀπόφανσις, s-a crezut că se poate conchide că el atribuia discursului o funcție „apofantică", adică revelatoare: ἀποφαίνεσθαι ar însemna să faci manifest lucrul de care se ocupă discursul, în sensul de „a-l lăsa să se vadă, dezvăluindu-l."[65] Dar, cât privește această a doua chestiune, trebuie observat că expresia ἀπόφανσις nu desemnează orice fel de discurs, ci numai pe acela care, divizând și compunând, este susceptibil de a fi adevărat sau fals: astfel, rugăciunea este un discurs, dar nu este și propoziție, deoarece ea nu este nici adevărată, nici falsă. Funcția apofantică nu aparține deci discursului în general, ci discursului de judecare, fiindcă numai acesta singur *face să se vadă* ce sunt lucrurile și faptul că ele sunt ceea ce sunt; numai acesta, așa cum am văzut, întreține cu lucrurile pe care le exprimă un raport nu doar de semnificare, ci și de asemănare.

Cât privește folosirea verbului δηλοῦν pentru a desemna funcția limbajului, nici aceasta nu dovedește mai mult. Am văzut mai sus că același verb desemna, în alt text, modul de exprimare nemijlocită propriu sunetelor nearticulate emise de animale, prin opoziție cu exprimarea simbolică specifică limbajului uman.[66] Iar atunci când se întâmplă ca Aristotel să utilizeze același cuvânt pentru a exprima funcția discursului uman în general, poate ar trebui să ne amintim că

δηλοῦν semnifică într-adevăr *a face să se vadă*, dar în sensul de: a desemna, a arăta cu degetul. Acesta este cu adevărat rolul cel mai firesc al limbajului, mai puțin preocupat să exprime ce sunt lucrurile, cât să le desemneze și să le recunoască, fiind mai atent în fond la deosebire decât la claritate: or, nu este totdeauna nevoie să cunoști în mod clar esența unui lucru pentru a-l deosebi de celelalte. Și s-ar putea spune despre limbaj în general ceea ce spune Aristotel despre acel gen de definiții pe care el le numește dialectice, adică numai verbale, dar a căror folosire este suficientă pentru a pune bazele unui dialog coerent (ele dându-ne siguranța că, utilizând același cuvânt ca și interlocutorul, vorbim de fapt despre același lucru): o asemenea definiție nu este, spune Aristotel, „nici complet obscură, nici complet exactă".[67] Aristotel insistă cel mai adesea asupra acestui raport ambiguu între limbaj și lucruri mult mai mult decât asupra unei pretinse „dezvăluiri" a lucrurilor de către limbaj. Desigur, încrezându-ne în cuvinte, putem avea certitudinea că nu pierdem în întregime adevărul lucrurilor: doar simplul fapt că oamenii le folosesc, și le folosesc cu eficacitate, dovedește că, realmente, cuvintele își îndeplinesc bine funcția de desemnare. Așa se explică încrederea pe care savantul Aristotel pare s-o acorde clasificărilor limbii populare: succesul unei desemnări consacrate prin întrebuințare este indiciul că această desemnare nu este arbitrară și că unicității numelui trebuie să-i corespundă unitatea unei specii sau a unui gen.[68] Așa se explică faptul că Aristotel recurge frecvent la etimologii (ceea ce el numește „a lua cuvintele ca indicii")[69], ba chiar și la analize sintactice.[70] Dar aceste argumente nu au decât o valoare *dialectică*, în sensul în care acest cuvânt se opune *fizicii*[71]: experiența oamenilor, așa cum este ea comunicată în dialogul lor și cum este codificată în limbajul lor, este o aproximare, dar nimic mai mult decât o aproximare a ceea ce ne va învăța știința despre natura lucrurilor. Limbajul deschide o cale, arată o direcție de cercetare: el indică în ce parte trebuie căutate lucrurile, dar nu ajunge niciodată până la ele.

Aristotel indică mai multe cauze ale acestei neputințe parțiale. Prima, cu care ne vom reîntâlni mai departe[72], ține de ceea ce s-ar putea numi condiția dialectică a discursului uman, care nu este niciodată discurs decât pentru celălalt: „Noi toți avem obiceiul să ne dirijăm cercetările nu după lucrul însuși, ci după obiecțiile celui ce ne contrazice. Și chiar atunci când noi înșine suntem cei care ridică obiecții, nu împingem investigația decât până la punctul precis în care nu mai putem formula obiecții."[73] Limbajul are mișcarea sa proprie, al cărei motor – sau

„imbold", cum spunea Socrate – este obiecția interlocutorului sau a vorbitorului însuși; dar, mărginindu-ne la această mișcare imanentă a discursului, nu vom fi niciodată siguri că am împins cercetarea „până la punctul în care este posibilă", adică până la lucrul însuși.[74] Nu numai că dialogul nu corectează deviațiile discursului, așa cum credeau Socrate și Platon, ci el este și o sursă suplimentară de iluzie, pentru că ne determină să căutăm mai degrabă aprobarea interlocutorului nostru decât cunoașterea lucrurilor și să ne preocupăm astfel mai mult de verosimilitate decât de adevăr. Desigur, verosimilitatea rămâne o prezumție de adevăr – fapt datorită căruia Aristotel va reabilita în cele din urmă dialectica; dar verosimilul este mai vast decât adevărul, iar slăbiciunea discursului constă în aceea că se mulțumește cu acele generalități în care îi este suficient să știe că se situează adevărul însuși. „Este ca și arcașul care nu poate nici să-și atingă precis ținta, nici s-o rateze cu totul: *cine n-ar nimeri trăgând cu săgeata într-o poartă?*... Dar faptul că putem poseda un adevăr în ansamblul lui și să nu ajungem la partea precisă care ne interesează arată dificultatea cercetării."[75] Înțelegem de aici de ce Aristotel asociază atât de frecvent ideea verbalismului (și prin urmare și pe cea a dialecticii) nu cu ideea de falsitate, ci cu aceea de vacuitate: λογικῶς καὶ κενῶς, va spune el despre raționamentele platoniciene[76], iar definițiile care nu conduc la cunoașterea proprietăților obiectului definit vor fi calificate drept „dialectice și vide"[77], vide pentru că sunt prea generale.[78]

Dar s-ar putea obiecta că această neputință a discursului de a ajunge până la lucruri în ele însele, adică în singularitatea lor, ține mai puțin de esența limbajului, cât de condiția omului care vorbește. De fapt, ne aflăm aici într-un domeniu care pare să aparțină mai mult antropologiei decât unei teorii a limbajului, și s-ar putea concepe un fel de deontologie a vorbirii, care ar remedia modul prea concesiv în care o practică oamenii. Prin opoziție, s-ar putea concepe o formă de discurs mai mult decât umană, care s-ar sustrage limitărilor limbajului uman: așa era *logos*-ul heraclitean și, în general, cel presocratic. Dar Aristotel ignoră o formă de discurs care ar coincide cu însăși mișcarea prin care se dezvăluie lucrurile, și care ar fi asemenea limbajului Divinității. O dată cu Aristotel, *logos*-ul încetează să mai fie *profetic*; produs al artei umane și mijlocitor al schimbului dintre oameni, el este descris ca discurs *dialectic*, a cărui cea mai înaltă formă ar fi cel mult discursul *profesoral* (acela care face abstracție în cea mai mare măsură, dar nu în întregime, de comportamentul auditoriului).[79] Nu numai că Aristotel nu

sugerează nicăieri că *logos*-ul ar putea avea o funcție de dezvăluire, măcar de drept dacă nu de fapt, dar, într-un text din *Poetica*, el merge până la a spune că ne-ascunderea lucrurilor ar face discursul inutil: „Ce ar avea de făcut vorbitorul (ὁ λέγων), dacă lucrurile ar trebui să se manifeste dinainte prin ele însele (εἰ φανοῖτο ἤδη δι'αὐτά) și nu ar avea nevoie de discurs?"[80] Discursul este deci mai puțin mijlocitorul dezvăluirii, cât mai degrabă substitutul în mod necesar imperfect al acesteia.

Aristotel ne indică o altă cauză a acestei imperfecțiuni, care ține de data aceasta de esența însăși a oricărui limbaj și a cărei ignorare este sursa principală a erorilor sofiste: „Pentru că nu este posibil să aducem în discuție lucrurile însele, ci în locul lucrurilor trebuie să ne folosim de numele lor ca de simboluri, noi presupunem că numele are aceeași soartă ca și lucrurile, ca în cazul pietricelelor [de vot, n. ed.] aduse la numărătoare. Or, între nume și lucruri nu există o asemănare completă (οὐκ ἔστιν ὅμοιον): numele sunt în număr limitat, ca și pluralitatea definițiilor, în timp ce lucrurile sunt în număr infinit."[81] Bănuim aici că Aristotel consideră apelul la universal mai puțin o cucerire a gândirii conceptuale, cât o inevitabilă infirmitate a discursului. Drama limbajului uman – adică a oricărui limbaj, pentru că Aristotel nu cunoaște altul decât pe cel uman – este că omul vorbește totdeauna în general, în timp ce lucrurile sunt singulare. Toate aporiile din cartea Z a *Metafizicii* referitoare la definiții sunt clădite pe această dificultate fundamentală: cum să definești, prin nume care sunt comune, o esență singulară? Căci, precizează Aristotel, „cuvintele stabilite prin întrebuințare sunt comune pentru toți membrii clasei pe care o desemnează; ele trebuie deci, în mod necesar, să se aplice la alte ființe decât la lucrul definit."[82] Într-un alt domeniu, cel al eticii și al politicii, Aristotel va observa imperfecțiunea inerentă oricărei legi scrise, aceasta fiind universală, câtă vreme acțiunile umane pe care legea pretinde să le guverneze sunt de ordinul particularului.[83] Ambiguitatea este deci reversul inevitabil al universalității cuvintelor, consecință a disproporției dintre infinitatea lucrurilor singulare și caracterul în mod necesar finit al resurselor limbajului.[84]

Înțelegem prin urmare de ce Aristotel visează câteodată să scape de capcanele limbajului și pare să reia pe cont propriu exigența socratică sau platoniciană a unei cercetări care „ar porni mai degrabă de la lucrurile însele decât de la nume."[85] „Greșeala, spune el, se produce mai ușor atunci când examinăm o problemă împreună cu alte

persoane decât atunci când o examinăm noi înșine; căci examinarea ce se efectuează alături de ceilalți se face prin intermediul discursurilor, în timp ce examinarea personală se face mai mult, dacă nu numai, prin analiza lucrului însuși (δι' αὐτοῦ τοῦ πράγματος)."[86] Dar, așa cum am văzut, în altă parte Aristotel recunoaște că însăși cercetarea personală nu scapă de condiția dialectică a oricărei cercetări, dacă este adevărat că ea constă în „a-ți ridica obiecții ție însuți".[87] Desigur că ne-am putea reaminti, în sens invers, pasajele în care Aristotel vorbește de o asemănare nemijlocită între stările de suflet și lucruri; dar această asemănare pasivă rămâne zadarnică, deoarece este inconștientă, câtă vreme rămâne neexprimată. Gândirea reflexivă va înlocui această asemănare nemijlocită cu asemănarea formată prin judecată și exprimată prin propoziție. Dar această mișcare ce se ridică de la asimilarea pasivă la adecvarea reflectată trece obligatoriu prin medierea discursului, fiindcă „lucrurile nu apar prin ele însele".[88] Gândirea ființei va fi deci mai întâi o vorbire despre ființă, adică, în accepțiunea cea mai tare a termenului, o onto-*logie*; dar dacă, în pofida sofiștilor, este adevărat că nu există asemănare nemijlocită între λόγος și ὄν, va trebui temeinic analizat acest raport ambiguu, această prezență absentă, această legătură și această distanță care unesc și separă totodată limbajul și lucrurile.

*

* *

Noi folosim nume în locul lucrurilor, și totuși nu există asemănare completă între nume și lucruri: acestea sunt, în reciproca lor limitare, cele două afirmații de la care pornește o teorie veritabilă a limbajului. Primul dintre aceste principii nu face decât să reflecte practicarea firească de către oameni a limbajului. Dar a nu corecta această primă afirmație prin a doua înseamnă „a nu avea nici o experiență în legătură cu felul în care numele își exercită puterea (δύναμις)."[89] Nesocotind această restricție necesară, sofiștii s-au oprit la identitatea aparentă dintre lucru și cuvânt: „Căci *om*", recunoaște Aristotel, ... este totodată un lucru și un cuvânt."[90] Dar nu trebuie să conchidem că *om* este lucru și cuvânt în același timp și din același punct de vedere. A spune că, de pildă, cuvântul „om" semnifică realitatea „om" înseamnă a afirma totodată o anumită identitate (care autorizează înlocuirea lor reciprocă) și o anumită distanță, care face ca substituirea să nu fie valabilă decât în anumite condiții: sunt acele condiții pe care Aristotel se va strădui să le precizeze, îndeosebi în *Respingerile sofistice*.

Problema ar fi ușor rezolvată dacă s-ar putea stabili o corespondență biunivocă între lucruri și cuvinte. Am văzut însă că această corespondență este imposibilă, deoarece lucrurile sunt infinite, în timp ce cuvintele sunt în număr limitat: „Este prin urmare inevitabil ca mai multe lucruri să fie semnificate... prin unul și același nume."[91] Se observă de aici că un același cuvânt semnifică în mod necesar o pluralitate de lucruri și că echivocitatea (pe care Aristotel o va numi omonimie), departe de a fi un simplu accident al limbajului, apare în primul rând ca defect esențial. Dar această consecință trebuie să fie ea însăși corectată: căci dacă un același cuvânt semnifică rând pe rând un lucru sau altul, cum se înțelege ceva din discuție? „Dacă nu s-ar pune limite și s-ar pretinde că un același cuvânt ar semnifica o infinitate de lucruri, este evident că n-ar mai exista limbaj. Într-adevăr, a nu semnifica un singur lucru înseamnă a nu semnifica absolut nimic, și, dacă numele nu ar semnifica nimic, ar fi anulat în același timp orice dialog între oameni și, cu adevărat, chiar a omului cu sine."[92] Dacă, așadar, analiza limbajului ne-a pus în gardă în ceea ce privește echivocitatea inevitabilă a cuvintelor, realitatea comunicării ne face să vedem regula în univocitate, deoarece, la rigoare, fără aceasta orice înțelegere ar fi imposibilă. Din acest ultim punct de vedere, exigența semnificării se confundă cu exigența unității în cadrul semnificării. Dar atunci cum să conciliezi această unitate de semnificare cu pluralitatea semnificaților? O singură cale îi rămâne deschisă lui Aristotel: anume, să distingă *semnificatul* ultim, care este multiplu și, la rigoare, infinit (deoarece limbajul semnifică în ultimă instanță indivizii), de *semnificație*, care este cea prin care este vizat semnificatul și care se va confunda, cum vom vedea, cu esența. Această distincție nu este considerată niciodată explicită la Aristotel, dar ea reiese din compararea a două din afirmațiile sale: una este să spui că același cuvânt „semnifică mai multe lucruri" (πλείω σημαίνειν)[93] și altceva că el „are mai multe semnificații" (πολλαχῶς λέγεσθαι sau σημαίνειν).[94] În primul caz, acuzativul indică faptul că este vorba de *quid*-ul („ce"-ul, n. ed.) semnificării; în al doilea caz, adverbul indică faptul că este vorba de *modul* semnificării. Primul tip de echivocitate nu deranjează: nimic nu poate face ca universalul *cal* să nu semnifice, în ultimă instanță, o pluralitate nedefinită de *cai* individuali; și totuși cuvântul *cal*, în măsura în care traduce un universal, nu are decât o singură semnificație. Dimpotrivă, faptul că un cuvânt poate avea mai multe semnificații (de pildă, cuvântul *câine*, conform exemplului celebru, poate să semnifice în același timp Câinele,

constelație cerească, și câinele, ca animal care latră) reprezintă o anomalie ce riscă să fie fatală pentru virtuțile semnificante ale limbajului; căci, așa cum afirmă cu vigoare textul din cartea Γ, dacă semnificația unui cuvânt nu este unică,[95] el nu mai are nici o semnificație.

Există deci două tipuri de echivocitate: unul, natural și inevitabil, ce constă în pluralitatea semnificaților, celălalt, accidental, ce constă în pluralitatea semnificațiilor. Tocmai analiza acestui al doilea tip de echivocitate îi va oferi lui Aristotel prilejul să contribuie decisiv la teoria semnificării. Majoritatea argumentelor sofiste, sau măcar a celor mai redutabile dintre ele, se sprijină pe pluralitatea semnificațiilor unui cuvânt.[96] Paralogismul, în sensul strict al termenului, constă într-adevăr în folosirea aceluiași cuvânt în accepțiuni diferite în cursul aceluiași raționament; se creează astfel iluzia de a semnifica totuși ceva atunci când nu se semnifică nimic, deoarece se conferă mai multe semnificații aceluiași cuvânt; omonimia nu este decât aparența semnificării[97] și din această cauză ea este temeiul aparentei înțelepciuni care este sofistica.

În replică, a distinge semnificațiile multiple ale aceluiași cuvânt va fi prima sarcină – s-ar putea chiar spune unica sarcină – a celui care ar voi să denunțe iluziile sofiste. Într-adevăr, numai distincția semnificațiilor ne va permite să discernem, dincolo de cuvântul pronunțat de interlocutor, intenția care îl animă în momentul în care îl pronunță și, ca urmare, lucrul pe care năzuiește să-l semnifice în acel moment precis. Aristotel atribuie o importanță deosebită acestei metode, într-un pasaj remarcabil din *Topice*: „Este util să fi examinat numărul semnificațiilor multiple ale unui termen (τὸ μὲν ποσαχῶς λέγεται), atât pentru claritatea discuției (căci putem cunoaște mai bine lucrul care se susține, o dată ce a fost pusă în lumină diversitatea semnificațiilor sale), cât și pentru a ne asigura că raționamentele noastre se aplică la lucrul însuși, și nu doar la numele său. Într-adevăr, dacă nu vedem clar în câte sensuri se consideră un termen, se poate întâmpla ca acela care răspunde, ca și acela care întreabă, să nu-și îndrepte gândul către același lucru (μὴ ἐπὶ ταὐτὸν τόν ἀποκρινόινον καὶ τὸν ἐρωτῶντα φέρειν τὴν διάνοιαν). Dimpotrivă, o dată ce au fost puse în lumină diferitele sensuri ale unui termen și se știe către care dintre ele își îndreaptă gândul interlocutorul când își susține afirmația, acela care întreabă ar părea ridicol dacă nu și-ar aplica argumentul la sensul respectiv."[98]

A spune că un cuvânt are mai multe semnificații înseamnă ca prin însăși această afirmație să disociezi cuvântul de semnificațiile sale,

înseamnă să recunoști că el nu are valoare prin sine însuși[99], ci numai prin sensul pe care i-l dăm. Mai precis, valoarea semnificantă nu este inerentă cuvântului însuși, ci depinde de intenția care îl animă. Limbajul nu mai este acel spațiu închis în care năzuiau să ne atragă sofiștii și din care după aceea ne interziceau să ieșim. Limbajul, instituție umană, trimite pe de o parte la intențiile umane care îl animă, iar pe de altă parte la lucrurile către care aceste intenții „se îndreaptă": spunând că limbajul este semnificant, nu facem altceva decât să recunoaștem această dublă raportare.

Dar dacă este astfel, nu putem disocia ceea ce se spune de ceea ce se gândește, deoarece ceea ce gândim dă un sens la ceea ce spunem. Iată de ce, în *Respingerile sofistice*, Aristotel va înlătura distincția, în mod fals acreditată de către sofiști, între argumentele care țin de cuvânt și argumentele care țin de gândire: „Nu există între argumente diferența pe care unii pretind s-o găsească atunci când spun că unele se adresează numelui (πρὸς τοὔνομα) și celelalte gândirii înseși (πρὸς τὴν διάνοιαν)."[100] Sau mai degrabă orice argument ține totodată și de cuvânt și de gândire, conform punctului de vedere din care este enunțat sau receptat: „Faptul de a te adresa gândirii nu rezidă în argumentul însuși, ci în atitudinea celui care răspunde cu privire la punctele pe care le admite (οὐ ... ἐν τῷ λόγῳ ..., ἀλλ'ἐν τῷ τὸν ἀποκρινόμενον ἔχειν πως πρὸς τὰ δεδομένα)."[101] Totul este deci o chestiune de atitudine sau, s-ar putea spune, de intenție.[102] După cum intenția se îndreaptă către cuvânt sau, prin intermediul acestuia, către lucrul sau ideea semnificată, vom avea de-a face cu unul sau celălalt tip de argument, în timp ce argumentul rămâne, literal, același. În cele din urmă, nu există propriu-zis argumente care țin de cuvânt, decât în cazul în care se mizează pe ambiguitatea unui termen; căci un asemenea argument nu este real decât dacă ne mărginim numai la cuvinte și ne abținem să discernem, dincolo de unicitatea sa iluzorie, pluralitatea sensurilor sale. „Dacă am presupune (adică în același timp și cel care întreabă și cel care este întrebat) că acele cuvinte ce au mai multe sensuri nu au decât unul singur..., se poate spune că această discuție se adresează gândirii celui care este întrebat?"[103] Și Aristotel citează în această privință un exemplu, împrumutat, poate nu întâmplător, din domeniul ontologiei: „Se poate întâmpla, de exemplu, ca ființa și unu să aibă mai multe sensuri și ca totuși cel care răspunde să răspundă și cel care întreabă să întrebe, presupunând că nu există decât un singur sens, iar argumentul are ca obiect să conchidă că totul este unu."[104] Un

asemenea argument nu va avea valoare decât dacă tăgăduim pluralitatea semnificațiilor ființei și ale lui unu. Dar a nu recunoaște această pluralitate nu înseamnă nici măcar a gândi greșit, ci înseamnă a nu gândi deloc; dacă afirmăm sau lăsăm să se spună, de exemplu, că totul este unu pentru că ființa este unu și pentru că totul este ființă, ne-am lăsat ghidați de identitatea semnelor, dar intenția noastră nu s-a putut conforma limbajului nostru, deoarece cuvântul *unu* (iar aici, în plus, și copula *a fi*) sunt luate succesiv în accepțiuni diferite.[105] La modul general, un paralogism nu poate fi luat drept silogism decât în măsura în care ne mărginim la identitatea semnului, fără să discernem pluralitatea semnificațiilor.

Distingerea semnificațiilor va fi deci metoda universală de respingere a sofismelor. Acestea se sprijină pe ambiguitate, care nu este, cum am văzut, decât aparența semnificării; a denunța ambiguitatea va însemna tocmai suprimarea aparenței sofiste: „Se rezolvă argumentele care sunt raționamente veritabile distrugându-le, *iar cele care sunt numai aparente, operând distincții* (τῶν λόγων τοὺς μὲν συλλελογισμένου ἀνελόντα, τοὺς δὲ φαινομένους διελόντα λύειν)."[106] Importanța filosofică a acestei metode poate fi corect estimată dacă ne gândim că omonimia este procedeul utilizat sistematic de către filosofii slabi, de acei oameni care, ca Empedocle, „nu au nimic de spus și fac totuși să pară că spun ceva".[107] O dată cu Aristotel, *logos*-ul încetează să aibă forța de constrângere pe care o poseda în ochii sofiștilor; căci limbajul nu valorează decât atât cât valorează intenția care îl animă, iar ceea ce dovedește acest lucru este faptul că în spatele unui discurs aparent unic se pot ascunde intenții multiple. Iată de ce, în judecarea filosofilor din trecut, Aristotel nu se va mărgini niciodată la cuvinte, ci va căuta, dincolo de literă, spiritul, διάνοια, singurul care poate da *logos*-ului un sens.[108]

În sfârșit, iată de ce distincția pe care o stabilea Aristotel la începutul cărții Γ între cei care argumentează „ca urmare a unei încurcături adevărate" și cei care vorbesc „pentru plăcerea de a vorbi" (λόγου χάριν)[109] nu era decât o concesie făcută provizoriu sofiștilor. Căci nu se vorbește niciodată „pentru a vorbi", ci pentru a spune ceva; nu se poate concepe un discurs care să nu fie, sau măcar să nu se vrea, semnificant. Acesta este principiul oricărei argumentări anti-sofiste: sofiștii se închid și vor să-și închidă adversarii în limbaj, convinși cum sunt că limbajul nu trimite la nimic altceva decât la el însuși; dar Aristotel dezvăluie faptul că limbajul semnifică, adică faptul că prin intermediul lui

o intenție umană se îndreaptă către lucruri. Nu există deci argumente care ar fi doar argumente ale cuvintelor, și cărora ne-am mulțumi să le răspundem numai prin cuvinte; orice argument, chiar al cuvântului, dezvăluie o intenție oarecare (fie și inconștientă), iar el poate și trebuie să fie respins pe acest plan al intențiilor.

★

★ ★

Această trecere de la planul cuvintelor la cel al intențiilor, la care Aristotel îi constrânge pe adversarii săi sofiști, constituie factorul principal al argumentației din cartea Γ împotriva celor care neagă principiul contradicției. Un asemenea principiu, recunoaște Aristotel, nu poate fi demonstrat, pentru că el este fundamentul oricărei demonstrații: a-l demonstra ar însemna să comiți o *petitio principii*.* Însă este posibil să-l stabilești pe calea respingerii (ἀποδεικνύναι ἐλεγκτικῶς)[110], adică prin respingerea celor care îl neagă. Dar se poate scăpa astfel de *petitio principii*? Dacă respingerea este un silogism[111], nu va presupune ea însăși principiul aflat în dezbatere? Va fi oare suficient să se remarce faptul că sofiștii, negând principiul contradicției, se situează în contradicție cu ei înșiși, prin faptul că susțin această negație ca adevărată, excluzând afirmația contradictorie?[112] Dar tot nu se poate evita reprosul de *petitio principii*: căci în numele a ce, dacă nu al principiului contradicției, poți să obiectezi la contradicțiile unor adversari care neagă tocmai acest principiu? În altă parte deci – respectiv în altă parte decât în respingerea de tip silogistic – trebuie căutată cheia demonstrației lui Aristotel: „Principiul tuturor argumentelor de această natură nu este de a cere adversarului să spună că un lucru este sau nu este (căci aceasta ar însemna să presupunem tocmai ceea ce era de demonstrat), ci să indice măcar ceva valabil pentru sine însuși și pentru interlocutorul său (ἀλλὰ τὸ σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ)."[113] Am putea fi surprinși de această remarcă dacă, departe de a fi o cerere arbitrară din partea celui care respinge, ea n-ar fi într-un anume fel consubstanțială limbajului însuși: „Aceasta este absolut necesar, dacă el vrea să spună în realitate ceva; dacă nu, într-adevăr, nu va exista limbaj pentru un asemenea om, nici în convorbirea cu sine, nici cu celălalt."[114] Pentru ca respingerea să poată avea loc, este necesar și suficient deci ca „adversarul doar să spună ceva"[115], căci, dacă

* Raționament vicios, care constă în a considera ca adevărată teza ce trebuie demonstrată (în textul fr.: *pétition de principe*) (n.t.)

vorbește, există cel puțin un lucru pe care nu poate să nu-l admită: anume, că vorbele sale au un sens.

Astfel ajungem la acel „ceva determinat"[116], la acel principiu comun pentru cei doi adversari, care este fundamentul indispensabil al oricărui dialog.[117] Numai că aici acest principiu nu ține de discurs și nici nu poate să țină, fiindcă, dacă ar fi așa, s-ar eșua din nou în *petitio principii*: s-ar presupune că adversarul este de acord tocmai cu ceea ce contestă, respectiv că o anume propoziție (în cazul de față: *cuvintele au un sens*) este adevărată, excluzând afirmația contradictorie. Dar, în realitate, nu există aici *petitio principii*, deoarece fundamentul dialogului, și implicit al respingerii, se află dincolo de discurs: că vocabulele au un sens, aceasta nu este o propoziție printre altele, ci însăși condiția care face posibil orice discurs. Aristotel nu îi cere sofistului să o admită ca principiu (căci sofistul ar refuza-o, deoarece el neagă principiul contradicției, acest principiu al principiilor, singurul prin care un principiu în general poate fi afirmat)[118]; dar este suficient ca sofistul să vorbească, pentru că atunci el depune mărturie, prin chiar practicarea vorbirii (indiferent de conținut), despre esența discursului, care este semnificarea: mărturie într-un anume fel vitală, care rămâne dincoace de expresie, dar care va fi suficientă pentru a-l face pe sofist să intre în conflict cu el însuși. Căci, așa cum remarcă Alexandru, sofistul, „suprimând discursul, se folosește de discurs"[119] și, cum putem adăuga o dată cu Aristotel, chiar prin acest fapt el „se prăbușește sub lovitura discursului".[120] Prin urmare el, și nu adversarul său, este cel care comite o *petitio principii*, fiindcă utilizează în cadrul argumentației tocmai problema aflată în discuție: valoarea discursului. Și se mai poate adăuga – în aceasta rezidând, după *petitio principii*, al doilea eșec al argumentației sale – faptul că în momentul precis în care neagă valoarea discursului, el o atestă – dacă nu în cuvinte, cel puțin în spirit – prin însăși această contestare: aici putem vedea o „contradicție" în atitudinea sa, însă cu condiția să o înțelegem ca pe un conflict mai profund decât cel exprimat în cuvinte, un conflict pe care l-am putea numi vital și, într-un anume fel, „antepredicativ", pentru că nu este vorba de opoziția dintre cutare și cutare afirmație, ci dintre „ceea ce se gândește" și „ceea ce se spune".[121]

Aceasta este deci principiul „respingerii" la Aristotel. Dar respingerea ar fi incompletă dacă s-ar mai putea ivi vreo îndoială în legătură cu tot ceea ce implică caracterul semnificant al limbajului. Căci s-ar putea ca un același cuvânt să semnifice ceva și altceva, cu alte cuvinte

ceva și non-ceva, de pildă cuvântul *om* să semnifice în egală măsură non-om și om; în aceste condiții, principiul contradicției nu ar mai fi valabil, deoarece s-ar putea spune despre un lucru că „este astfel și non-astfel"[122] (de exemplu, despre Socrate, că este om și non-om). Dar lui Aristotel nu-i este greu să răspundă că, dacă un același cuvânt poate prezenta o pluralitate nedefinită de semnificații, orice limbaj devine imposibil, pentru că fiecare cuvânt nu ar mai trimite la o intenție, ci la o infinitate de intenții posibile: „A nu semnifica un singur lucru înseamnă, cum am văzut, a nu semnifica deloc."[123]

Totuși, ce anume ne garantează că un anumit cuvânt păstrează o singură semnificație? Mai exact, dat fiind că el nu este, prin sine, decât un „sunet" și că semnificația sa provine din intenția umană ce-l animă, în ce mod oare intenții multiple (începând cu a mea și cu a interlocutorului meu) se vor înțelege pentru a impune același sens? Ni se va răspunde că unitatea semnificației se întemeiază pe universalitatea unei convenții? Desigur, am văzut că Aristotel insistă, cu noțiunea sa de σύμβολον, asupra caracterului „convențional" al semnificației cuvintelor. Dar el dorea să arate astfel că ele nu sunt semnificante în mod natural și că sensul lor nu poate proveni decât dintr-o intenție semnificantă: el nu nega prin aceasta că intenția respectivă poate fi universală. Recurgerea la „convenție" nu exclude deci universalitatea convenției, dar nici n-o explică prin aceasta: convenționalul nu este niciodată universal decât prin accident, nu prin esență. În consecință, în ipoteza „convenționalistă", care ar explica virtuțile semnificante ale cuvintelor numai prin convenție, faptul că limbajul are un sens, adică un singur sens, ar reprezenta un permanent miracol. Aristotel nu poate deci să se oprească aici: dacă intențiile umane, așa cum o dovedește experiența, își corespund în dialog, trebuie ca aceasta să se întâmple pe un teren care asigură în mod obiectiv permanența întâlnirii lor. Această unitate obiectivă, care fondează unitatea semnificației cuvintelor, este ceea ce Aristotel numește *esența* (οὐσία), respectiv *quidditate*, acel *ceea ce este* (τὸ τί ἐστι). „Prin semnificație unică, înțeleg aceasta: dacă *om* semnifică un anumit lucru și dacă o ființă oarecare este om, *acel anumit lucru* va fi esența omului (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι)."[124] Altfel spus, ceea ce garantează că, vocabula *om* are o semnificație unică este în același timp ceea ce face ca orice om *să fie* om, respectiv *quidditatea* sa de animal care rationează sau de „animal biped".[125] A spune că aici cuvântul *om* semnifică totuși ceva, adică un singur lucru, înseamnă a spune că, în orice om, ceea ce face ca el să fie om și ca noi

să-l numim astfel este totdeauna o singură și aceeași esență. Astfel, permanența esenței este presupusă ca fiind temeiul unității sensului: cuvintele au un sens pentru că lucrurile au o esență.

Pe această cale se clarifică în fine respingerea de către Aristotel a adversarilor principiului contradicției. Până aici păream fixați în planul limbajului, în vreme ce principiul în chestiune este un principiu ontologic („nu este posibil ca același lucru să fie și să nu fie într-unul și același timp"[126]), iar studierea lui ține, după părerea lui Aristotel însuși, de „știința ființei ca ființă".[127] Aristotel a prevăzut această obiecție: „Problema nu este de a ști dacă este posibil ca același lucru să fie și în același timp să nu fie un om înceea ce privește numele, ci în ceea ce privește lucrul însuși (μὴ ... τὸ ὄνομα ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα)."[128] Numai că analiza fundamentelor limbajului (analiză pe care sofiștii o refuzau, considerând că limbajul, fiind el însuși o ființă, nu are nevoie de alt fundament decât de el însuși) îi dezvăluie lui Aristotel faptul că planul denominației trimite la planul ființei, deoarece numai identitatea ființei autorizează unitatea denominației. În consecință, exigența „lingvistică" de unitate în semnificație și principiul ontologic de identitate se confundă, pentru că prima nu are sens decât prin al doilea: „A semnifica esența unui lucru înseamnă a semnifica faptul că nimic altceva nu este *natura* acestui lucru."[129] Rezultă totuși (și va trebui să revenim adesea la această observație) că, neputând fi demonstrat direct, principiul identității apare dependent, cel puțin în condițiile în care a fost stabilit, de o reflecție asupra limbajului. Dar el este expus, sau mai degrabă presupus, prin limbaj, ca aflându-se dincoace de orice limbaj, deoarece el este fundamentul limbajului: principiul, nu numai logic, dar și ontologic al contradicției este descoperit de Aristotel mai întâi drept condiție ce face posibil limbajul uman.

Astfel, respingerea negării sofiste a principiului contradicției (la care se rezumă, în ultimă instanță, toate argumentele sofiste, tot după cum, invers, principiul contradicției este principiul oricărei demonstrații) îl conduce pe Aristotel, printr-un fel de analiză regresivă a condițiilor de posibilitate, la precizarea raporturilor dintre limbaj, gândire și ființă. Condiția de posibilitate a acestui discurs interior care este gândirea și a acestui discurs rostit care este limbajul este ca numele să aibă un sens definit; iar ceea ce face ca numele să aibă un sens definit este faptul că lucrurile au o esență. Dar mai interesantă încă este maniera în care Aristotel conduce această respingere și, în general, întreaga respingere a argumentelor sofiste. Forța sofiștilor consta, cum am

văzut, în a impune adversarului propriul lor teren: acela al discursurilor. Spre deosebire de Platon, Aristotel pare să accepte pentru moment această exigență, hotărându-se să folosească împotriva sofiștilor un procedeu care era el însuși de inspirație sofistă: respingerea. Dar exersarea procedeului respingerii îi dezvăluie lui Aristotel că nici o respingere nu este strict verbală: a respinge un argument înseamnă mai întâi să-l înțelegi, pentru că este imposibil ca, prin el, adversarul să nu fi vrut să spună ceva. Se observă atunci că un anume argument, care este corect în planul afirmației, nu mai este corect în planul intenției zicerii: în spatele unității semnului se ascunde o pluralitate de intenții nemărturisite sau poate inconștiente, dar de care respingerea nu poate să nu țină cont, deoarece comunicarea și dialogul pot să se instituie numai și numai în planul intențiilor. Limbajul – care tocmai prin aceasta este semnificant – ne trimite deci, de voie, de nevoie, la intențiile umane care îl animă; în acest sens, orice respingere este în cele din urmă o argumentație *ad hominem*[130]: „Cei care nu vor să cedeze decât în fața constrângerii discursului cer imposibilul."[131] Ceea ce spun sofiștii este respins în fapt de ceea ce gândesc și de ceea ce fac: „De ce filosoful nostru merge spre Megara în loc să stea acasă, închipuindu-și că merge într-acolo? De ce dacă dis-de-dimineață întâlnește o fântână sau o prăpastie nu se îndreaptă spre acestea, și de ce îl vedem, dimpotrivă, ținându-se pe margine, ca și cum ar gândi că nu este în egală măsură rău și bine să cadă în ele? Este limpede că el consideră că un lucru este mai bun, iar celălalt mai rău. Dacă este astfel, el trebuie de asemenea să recunoască faptul că un anume lucru este om, iar alt lucru este non-om."[132] Prin urmare nu se vorbește niciodată „pentru plăcerea de a vorbi", dacă este adevărat că orice vorbire este vorbire despre ființă, și, prin aceasta îl angajează pe cel care vorbește.

Mai mult decât atât, chiar în momentul în care își închipuie că domină limbajul, sofiștii se lasă dominați de el, și, pentru că au vrut să aibă dreptate pe planul discursului, ei s-au rătăcit în cele din urmă pe planul gândirii, plan în care trebuie respinși. Acesta este, se pare, sensul răsturnării sugerate de Aristotel în *Respingerile sofistice* între argumentele ce țin de cuvânt și argumentele ce țin de gândire. Argumentul întemeiat pe ambiguitate pare să fie exact tipul argumentului ce ține de cuvânt, și el chiar este efectiv, dacă ambiguitatea este recunoscută de cel care răspunde: căci atunci ambii adversari înțeleg să se mărginească la natura verbală a argumentului; dar în acest caz se poate spune la fel de bine că nu mai există de fapt argumentare. Situația se

prezintă diferit dacă, așa cum dorește sofistul, ambiguitatea îi este necunoscută celui care răspunde. „Dacă un cuvânt are mai multe sensuri, dar cel care răspunde nu observă sau nu concepe ambiguitatea, cum să nu spunem aici că, în argumentul său, cel care întreabă s-a adresat gândirii celui care răspunde?"[133] Într-adevăr, acesta din urmă își închipuie că se gândește, prin intermediul cuvântului unic, la un lucru unic, și în acest caz există argument, chiar dacă este vorba de un argument aparent. Or, aparența (care nu este doar verbală, ci induce în eroare gândirea însăși) provine din necunoașterea funcției semnificante a limbajului: cel care răspunde nu își separă gândirea de limbajul pe care îl folosește sau pe care îl aude folosit de interlocutor, și iată de ce el încă își închipuie că gândește, chiar în momentul când pronunță cuvinte golite de sens. Dimpotrivă, a recunoaște ambiguitatea înseamnă a elibera gândirea de legăturile sale cu limbajul, înseamnă a-l reduce pe acesta din urmă la adevărata sa funcție: aceea de instrument, care nu are alte calități decât pe acelea ale intenției ce-l scoate de fiecare dată din zădărnicie.

Experiența distanței, încercată pentru prima oară în cadrul polemicii cu sofiștii, este deci adevăratul punct de plecare al teoriei aristotelice a limbajului: distanța între limbaj și gândire, pentru aceasta din urmă limbajul nefiind decât instrumentul imperfect și mereu revocabil; distanța între limbaj și ființă, dovedită, în ciuda lui Antisthenes, de posibilitatea contradicției și a erorii. O dată cu Aristotel, surprinzător nu mai este faptul că poți să minți sau poți să te înșeli, ci că un limbaj care se sprijină pe convenții umane poate să semnifice ființa. Experiența fundamentală a distanței este corectată, în cazul acesta, de realitatea, în egală măsură incontestabilă, a comunicării. În ultimă instanță, aici revine întotdeauna Aristotel: nimic nu predispune cuvintele la a fi semnificante; dar „dacă ele nu ar semnifica absolut nimic, ar fi distrus în același timp orice dialog între oameni și chiar, dialogul omului cu sine însuși."[134] Tot astfel, o analiză mai superficială a limbajului se împiedică de obstacolul echivocității: cum pot cuvintele, aflate în număr limitat, să semnifice lucruri infinite ca număr? Și totuși, trebuie neapărat ca univocitatea cuvintelor să fie regula, iar echivocitatea excepția, căci altminteri orice dialog ar fi imposibil. Or, dialogul între oameni este posibil, fiindcă el există; prin urmare cuvintele au un sens, adică un singur sens.

Dacă experiența distanței, separând λόγος de ὄν, părea să descurajeze proiectul unei ontologii, în schimb experiența comunicării va

reintroduce necesitatea acestuia. Dacă oamenii se înțeleg, trebuie să existe un temei al înțelegerii lor, un loc unde intențiile lor se întâlnesc: cartea Γ a *Metafizicii* va numi acest loc *ființa* (τὸ εἶναι) sau *esența* (ἡ οὐσία). Dacă oamenii comunică, ei comunică *în* ființă. Oricare ar fi natura sa profundă, esența sa (dacă problema esenței ființei poate avea vreun sens), ființa este gândită mai întâi de filosof ca orizont obiectiv al comunicării. În acest sens, orice limbaj, considerat nu ca atare, ci în măsura în care este înțeles de către celălalt[135], este deja o ontologie: nu un discurs nemijlocit despre ființă, cum voia Antisthenes, și cu atât mai puțin el însuși o ființă, cum credea Gorgias, ci un discurs care nu poate fi înțeles decât dacă ființa este concepută ca însuși temeiul comprehensiunii sale. Din acest punct de vedere, ființa nu este altceva decât unitatea acelor intenții umane care își corespund în cadrul dialogului: teren mereu presupus și care nu este niciodată exprimat, fără de care discursul ar fi încheiat și dialogul inutil. Ontologia ca discurs total asupra ființei se confundă deci cu discursul în general: ea este o sarcină prin esență infinită[136], pentru că nu ar putea avea alt sfârșit decât sfârșitul dialogului între oameni. Dar o ontologie ca știință poate să-și propună mai întâi o sarcină mai modestă și în principiu realizabilă: anume, să stabilească ansamblul condițiilor *a priori* care permit oamenilor să comunice prin limbaj. După cum fiecare știință se bazează pe principii sau axiome care delimitează condițiile extensiunii și validității sale, tot astfel discursul în general presupune *axiome comune* (cum este principiul contradicției), al căror sistem ar fi ontologia, ea constituind astfel ceea ce am putea numi, fără a ne îndepărta foarte mult de vocabularul lui Aristotel însuși, o axiomatică a comunicării.[137]

Teoria aristotelică a limbajului presupune deci o ontologie. Dar și invers, ontologia nu poate face abstracție de limbaj, nu numai pentru motivul general valabil că orice știință are nevoie de cuvinte pentru a se exprima, ci și pentru un motiv specific: aici, limbajul nu este necesar numai pentru exprimarea obiectului, ci și pentru constituirea sa. Câtă vreme discursul își întâlnește obiectul sub forma cutării sau cutării ființe determinate care există independent de expresia sa, omul nu se gândește niciodată să enunțe existența ființei ca ființă, decât ca orizont mereu presupus al comunicării. Dacă discursul nu mai întreține, ca la sofiști, un raport nemijlocit cu ființa, cel puțin – și chiar din această cauză – el reprezintă o mediere inevitabilă către ființa ca ființă și, deci, singurul prilej al ivirii acesteia. Nevoia unei ontologii nu ar fi apărut niciodată fără uimirea filosofului în fața discursului uman: uimire

suscitată pentru prima oară și în mod involuntar de către paradoxurile sofiste.

Aceste considerații, la care ne-a condus o analiză a textelor aristotelice despre limbaj și mai ales a uzului aristotelic al noțiunii de semnificație, nu pretind să anticipeze conținutul însuși al ontologiei aristotelice, ci arată doar cum s-a putut naște la Aristotel, și nu la predecesorii săi, proiectul unei ontologii ca știință autonomă. Analiza limbajului, recunoscut ca semnificant, ne-a făcut să trecem din planul „obiectiv" al cuvintelor, singurul pe care îl cunoșteau sofiștii, în planul, mereu problematic deoarece este „subiectiv", al intențiilor. Dar acordul, sau cel puțin întâlnirea acestor intenții în realitatea umană a dialogului, ne-a determinat să presupunem ca loc al acestei întâlniri o nouă obiectivitate, care este cea a ființei. Obiectivitatea discursului, ce punea în pericol subiectivitatea intenției (care, considerată izolat, risca să apară drept convenție) este în cele din urmă restaurată în numele intersubiectivității dialogului.

Proiectul unei ontologii apare deci la Aristotel legat de reflecția, implicită, dar totdeauna prezentă, asupra comunicării. Acest caracter dintr-o dată antropologic[138] al proiectului aristotelic ar fi suficient pentru a-l distinge de toate discursurile despre ființă ale predecesorilor săi, pretențioase, dar până la urmă „bâlbâite": greșeala lor comună constă în voința de a cerceta elementele (στοιχεῖα) ființei înainte de a distinge diferitele semnificații ale vorbirii umane despre ființă.[139] Dar antropologia, cum se va vedea, nu exclude rigoarea: analiza aristotelică a semnificațiilor ființei, substituindu-se vechii speculații „fizice" asupra elementelor, va înlătura în sfârșit ambiguitatea fundamentală care împiedicase până atunci orice discurs despre ființă să fie altceva decât o „bâlbâială".[140]

§2 Multiplicitatea semnificațiilor ființei: problema

Respingerea paralogismelor sofiste l-a determinat pe Aristotel să admită, ca fundament al comunicării între oameni, existența unităților obiective de semnificație, pe care le numește esențe. Invers, dacă s-ar urmări raționamentul sofiștilor, ar trebui admis că nu există esențe și că totul este accident.[141] Sau: dacă o teorie a semnificației conduce la o ontologie a esenței, o teorie – sau mai degrabă o practică – a echivocității

conduce la ceea ce apare cu precădere ca ontologie a accidentului, dar se va vădi curând ca însăși negarea oricărei ontologii. Astfel, absurditatea unei ontologii care ar reduce ființa la accident va confirma *a contrario* rezultatul analizelor semnificării.

De fapt, ce s-ar întâmpla dacă un nume ar putea avea mai multe semnificații (raport pe care, până la o analiză mai amplă, îl vom desemna cu termenul curent de *echivocitate*)? Desigur, acest nume ar mai putea să fie atribuit încă unui lucru: astfel, s-ar putea spune că Socrate este om; dar cuvântul *om*, având ipotetic mai multe semnificații, nu ar semnifica numai esența omului, ci și esența non-omului sau mai degrabă non-esența omului. A spune că Socrate este om ar presupune atunci că Socrate este om și non-om. Desigur, nu există aici nici o contradicție: „Nimic nu împiedică într-adevăr ca același om să fie om și alb și nenumărate alte lucruri."[142] Dar nu scăpăm de fapt de contradicție decât făcând din om un atribut oarecare al lui Socrate, printre altele, și nu desemnarea esenței sale. În perspectiva echivocității, *om* nu poate semnifica esența omului (căci esența este unică și atunci așa este și semnificația), ci semnifică numai ceva despre Socrate. Practica sofistă a limbajului împiedică deci privilegierea indiferent cărui atribut: nu putem spune despre nici unul că exprimă esența lucrului, căci esența este unică, pe când stabilirea atributelor este *ad libitum*. Se observă aici diferența dintre un limbaj atributiv, adică în cele din urmă întâmplător și aluziv, și unul semnificativ: în planul atribuirii, este legitim să spunem că un lucru este ceva și totodată non-ceva; dar în planul semnificației, ar fi o contradicție. „A semnifica esența unui lucru înseamnă a semnifica faptul că nimic altceva nu este esența acestui lucru."[143] Unitatea semnificației exprimă și presupune incompatibilitatea esențelor."[144] Invers, din perspectiva echivocității, nu mai există decât atribute, sau, cum spune aici Aristotel, accidente (συμβεβηκότα), adică determinări care pot să aparțină unui lucru, dar pot și să nu-i aparțină, fiind deci în număr nedeterminat.

La acest nivel, Aristotel asimilează accidentul cu predicatul, astfel încât se observă cu ușurință absurditatea unei teorii al cărei postulat neexprimat ar fi că „totul este accident": „Dacă se spune că totul este accident, nu va mai exista subiect prim al accidentelor, dacă este adevărat că accidentul semnifică totdeauna predicatul unui subiect (καθ'ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν). Predicația va trebui deci să meargă în mod necesar la infinit."[145] Într-adevăr, tot așa cum mișcarea presupune un motor imobil sau demonstrația presupu-

ne o primă premisă nededusă[146], și predicația va presupune un prim subiect care să nu fie atribuit – aceasta fiind de altfel una din definițiile esenței.[147] Nu s-ar putea susține însă, pe de altă parte, că predicatele ar putea să se atribuie unele celorlalte, printr-un soi de predicație reciprocă și infinită?[148] „Dar este imposibil", răspunde Aristotel, „căci nu există niciodată mai mult de două accidente legate unul de altul: ... un accident nu este accident al altui accident decât dacă și unul și celălalt sunt accidentele aceluiași subiect: afirm, de pildă, că albul este muzician și că muzicianul este alb, numai pentru că amândouă sunt accidente ale omului."[149] Aici nu este vorba încă decât de ceva impropriu numit predicație, care se referă în ultimă instanță la o predicație mai substanțială: aceea care referă accidentul *alb* sau accidentul *muzician* la subiectul Socrate. În ambele cazuri, esența este necesară, fie ca substrat comun a două accidente și fundament care ne permite să-l atribuim pe unul celuilalt, fie ca subiect nemijlocit al atribuirii. Sofiștii nu vor izbuti niciodată să-l definească pe Socrate spunând că el este și aceasta și non-aceasta, câtă vreme acest ultim termen ar cuprinde infinitatea accidentelor posibile ale lui Socrate: „Căci o asemenea colecție de atribute nu alcătuiește o ființă unică."[150] Nu numai că accidentele nu pot exista fără esență, dar, mai mult, esența nu se reduce la totalitatea predicatelor sale.

Greșeala sofiștilor este deci de a se mișca numai în domeniul accidentelor[151], sau mai degrabă de a nu vedea că accidentul nu are altă realitate decât aceea pe care o extrage din alăturarea sa pasageră la un subiect, adică la o esență: „Cei care fac din atribute obiectul [unic] al analizei lor comit greșeala, nu de a considera obiecte străine filosofiei[152], ci de a uita că esența, despre care ei nu au o idee exactă, este anterioară atributelor sale."[153] Prin urmare, Aristotel vede remediul argumentelor sofiste mai puțin în examinarea exclusivă a esenței, cât în distincția dintre esență și accidente. Cunoaștem, nu numai de la Aristotel, dar și din *Euthydemos* al lui Platon, faimoasa problemă sofistă despre care Aristotel ne va spune că este sarcina filosofului s-o rezolve[154]: Socrate este identic cu Socrate așezat? Sau: Coriscos este identic cu Coriscos muzician?[155] În *Euthydemos* al lui Platon, se demonstrează mai apăsat că a-l instrui pe Clinias înseamnă a-l ucide, deoarece a-l suprima pe Clinias cel ignorant înseamnă totodată a-l suprima pe Clinias.[156] Asemenea argumente sunt de nerezolvat dacă ființa se reduce la șirul accidentelor sale, pentru că atunci a suprima unul singur dintre aceste accidente înseamnă să suprimi ființa însăși.[157] Dim-

potrivă, distincția dintre ființă și accident ne permite să explicăm permanența lui Socrate ca subiect al atribuirii, de-a lungul succesiunii atributelor sale. Și aici, eroarea sofiștilor a constat în a reduce semnificația la atribuire sau cel puțin în a nu recunoaște altă formă de semnificare decât *semnificația atributivă* (σημαίνειν καθ'ένός), mod de semnificare care este justificat în ordinea sa specifică, dar care nu trebuie să se dea *pe ascuns* drept ceea ce nu este, respectiv drept *semnificație esențială* (σημαίνειν ἕν). Nu trebuie „să stabilim o identitate între expresii: a semnifica un subiect determinat și a semnifica ceva despre un subiect determinat; căci, dacă ar fi așa, muzicianul, albul și omul ar semnifica de asemenea același lucru, și toate ființele ar fi prin urmare o singură ființă, deoarece ar fi sinonime (συνώνυμα)".[158] Dacă într-adevăr considerăm orice predicație accidentală ca semnificând esența (așa cum fac sofiștii, pentru care discursul se reduce la predicații accidentale), va trebui să spunem că esența are mai multe nume, ba mai mult, că are o infinitate de nume: atâtea nume câte accidente posibile are ființa. Invers, toate numele vor desemna aceeași ființă, pentru singurul motiv că ele îi pot fi atribuite într-un moment sau altul de timp. Teza *Nu există decât accidente* conduce deci în mod paradoxal la teza *Totul este unu*. E același lucru cu a spune că *Nu există esențe* sau că *Nu există decât o singură esență*, căci, dacă nu ar exista decât o esență, ea nu ar putea fi decât colecția nedeterminată, deoarece este mereu neîncheiată, a infinității accidentelor posibile. Dar o asemenea infinitate, după cum am văzut, este imposibilă și nici măcar nu poate fi concepută.

Teoria și practica sofistă a limbajului nu presupun deci numai o ontologie eronată: ele implică imposibilitatea oricărei ontologii. Acest lucru îl întrevăzuse deja Platon, care, după cum ne reamintește Aristotel, „avea dreptate situând sofistica la nivelul neființei (περὶ τὸ μὴ ὄν)".[159] Numai că Aristotel dă acestei intuiții a lui Platon un conținut precis: dacă sofistica are ca domeniu neființa acest lucru se întâmplă pentru că „argumentele sofiștilor se raportează, ca să spunem așa, mai presus de toate la accident"[160], iar accidentul este „aproape o neființă"[161], o ființă care nu are decât existență nominală: ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστι, „accidentul nu există decât printr-un nume".[162] Sensul acestei ultime fraze pare să se clarifice prin intermediul unui text din *Categorii*, care distinge două tipuri de predicație: predicația κατὰ τοὔνομα și predicația κατὰ τὸν λόγον.[163] Atribuindu-i omului predicatul *alb*, îi atribui de fapt numele „alb", și nu definiția

(λόγος) albului, și, mai mult, această atribuire nominală nu este posibilă decât prin întâlnirea pur accidentală dintre om și culoarea albă: „În ceea ce privește ființele care se află într-un subiect [adică predicatele], în cea mai mare parte a timpului nici numele și nici definiția lor nu sunt atribuite subiectului. Totuși, în anumite cazuri[164], nimic nu împiedică faptul ca numele să fie atribuit subiectului, dar, în ceea ce privește definiția, este imposibil: spre exemplu, albul inerent unui subiect, cu alte cuvinte corpul, este atribuit subiectului (deoarece corpul este numit alb), dar definiția albului nu va putea fi niciodată atribuită corpului."[165] Altfel spus, din faptul că un anume corp este *alb* sau *negru* nu se poate conchide că el este culoarea albă sau neagră, ci numai că i se pot aplica denominațiile alb sau negru. Desigur, omul-alb există ca întreg concret. Dar ceea ce are o existență doar nominală este accidentul izolat al apartenenței sale la subiect: astfel, albul ar fi neființă dacă limbajul nu l-ar extrage „în anumite cazuri" din neantul său pentru a-l atribui *hic et nunc*, adică în virtutea unei coincidențe imprevizibile și pasagere – contingente, va spune Aristotel –, cutărui om în carne și oase. Accidentul ca atare nu are altă existență decât pe aceea pe care i-o conferă discursul predicativ (deoarece ceea ce există în natură nu sunt esențe împreună cu accidentele lor, ci întreguri concrete); dacă predicația încetează, accidentul se întoarce la neființă.

Iată de ce nu există o știință a accidentului. Astfel, știința arhitectului „nu se preocupă de ceea ce se va întâmpla cu cei ce vor folosi casa, de pildă să afle dacă ei vor duce sau nu acolo o viață grea".[166] Nu este vorba aici de dezinteres din partea arhitectului, ci de faptul că, în raport cu esența casei, modul de viață posibil al locuitorilor săi nu are nici o realitate câtă vreme o predicație, pentru moment imprevizibilă, nu va stabili o legătură extrinsecă între acest accident și esența casei.[167] Regăsim aici, pe cale ocolită, ideea că sofistica nu este o știință, ci aparența unei științe; accidentul, sau cel puțin accidentul care se dă drept ființă, este într-adevăr corelat aparenței sofiste.

★

★ ★

Aceste analize par să împingă accidentul în afara ființei: dacă se reduce la esență, accidentul este aruncat în neființă. Aparent, critica echivocității sofiste ar fi trebuit să-l conducă pe Aristotel la doctrina univocității ființei: *ființa* (τὸ ὄν) nu ar avea altă semnificație decât pe aceea a *esenței* (οὐσία). Dar originalitatea lui Aristotel constă în a evita această cale la fel ca și pe precedenta. O nouă reflecție asupra lim-

bajului, îndeosebi asupra predicației, îl va împiedica pe Aristotel să opună un exclusivism al esenței diletantismului accidentului. Căci, dacă accidentul nu este esența, practica elementară a limbajului ne învață că esența *este* accidentul: dacă însă culoarea albă nu este ființa omului, nu este mai puțin adevărat că omul este alb. Poate că nu în același sens în care spunem „Coriscos este om" și „este acoperit cu un văl"[168], dar, oricum, am recurs în ambele cazuri la același verb *a fi* pentru a semnifica esența și accidentul. Ființa n-ar semnifica deci numai esența? Iar ființa prin accident ar fi oare și ea, în felul ei, o ființă?

În textul deja citat din cartea Γ, Aristotel distingea între o semnificare atributivă (καθ'ἑνός) și o semnificare esențială (σημαίνειν ἕν). În realitate, aceasta din urmă se exprimă la fel ca și prima sub forma unei predicații: astfel, când spunem „Coriscos este un om", exprimăm esența lui Coriscos, dar o exprimăm iarăși sub o formă atributivă. Deci nu între semnificare și atribuire (ea însăși un caz particular al semnificării) trebuie să se plaseze separația între expresia esenței și cea a accidentului (aceasta însăși fiind un caz particular al semnificației). La început, Aristotel vroia să asimileze esența cu subiectul și accidentul cu predicatul; dar practica nemijlocită a limbajului ne învață că și esența (sau o anumită parte a esenței) poate fi atribuită.[169] Trebuie deci să admitem că există „predicate care semnifică esența"[170] și altele care semnifică accidentul. Examinarea limbajului nu este aici de nici un ajutor, deoarece forma respectivă (S este P) este aceeași în ambele cazuri. Pentru a deosebi predicația accidentală de predicația esențială, va trebui deci să recurgem la o reflecție asupra semnificațiilor diferite pe care intenția noastră le conferă de la un caz la altul copulei *a fi*. Un text din *Analiticele secunde* ne oferă în privința acestei chestiuni indicațiile cele mai limpezi: „Predicatele care semnifică esența semnifică faptul că subiectul căruia îi sunt atribuite nu *este* nimic altceva decât predicatul însuși sau una din speciile sale. Acelea care, dimpotrivă, nu semnifică esența, ci sunt afirmate de către un subiect diferit de ele însele, care nu *este* nici atributul însuși, nici vreuna din speciile lui, sunt accidente: de exemplu, albul este un accident al omului, căci omul nu *este* nici esența albului, nici esența unui fel de alb, pe când putem spune că *el este* animal, deoarece omul *este* prin esență o specie de animal."[171] Dacă se ia semnificația constantă a verbului *a fi* în acest pasaj, se observă că Aristotel, pentru a elucida sensul atribuirii accidentale, a recurs la întrebuințarea pe care am putea-o numi esențială a verbului *a fi*, adică la aceea în care el servește drept copulă

într-o propoziție analitică: Aristotel vrea să spună că omul nu este albul, că nu există identitate între om și alb și că astfel albul nu va fi niciodată decât un accident al omului. Dar, dacă omul nu este albul, nu este mai puțin adevărat că noi spunem despre acest om că *este* alb și că prin urmare am recurs la verbul *a fi* pentru a exprima relația accidentală. Tocmai prin această analiză Aristotel recunoaște că accidentul nu se lasă atât de ușor aruncat în domeniul neființei, deoarece el se exprimă în vocabularul ființei. Accidentul nu este neființă decât pentru o gândire care nu îi recunoaște ființei altă semnificație decât pe aceea a esenței: o asemenea tentație – despre care, conform lui Aristotel, vom vedea că a fost fatală pentru unii dintre predecesorii și contemporanii săi – nu lipsește, cum am văzut, nici din polemica aristotelică împotriva sofiștilor. Dar dacă am recurs la verbul *a fi* pentru a semnifica nu numai relația de identitate între ființă și esența sa, ci și relația sintetică între ființă și accidentele sale, va trebui să renunțăm la tentația univocității și să recunoaștem că ființa poate avea mai multe sensuri, respectiv cel puțin două: în cazul de mai sus, sensul de ființă esențială sau, cum va spune Aristotel, ființa prin sine (καθ'αὐτό) și ființă prin accident (κατὰ συμβεβηκός).[172]

La drept vorbind, nu este ușor să pricepem ființa acestei ființe prin accident.[173] Ea este instabilă[174], nu are cauză[175]: tot atâtea modalități de a recunoaște că „accidentul se produce și există nu atât ca el însuși, cât ca altceva (οὐχ ᾗ αὐτό, ἀλλ'ᾗ ἕτερον)".[176] Ființa prin accident este deci ființa-altceva: „Predicatele care nu semnifică esența trebuie să fie atribuite unui subiect oarecare, și nu există nici un alb care să fie alb fără să mai fie și altceva decât alb."[177] Ființa prin accident nu este deci o ființă suficientă sieși; ea presupune „celălalt gen al ființei".[178] Dar oricât de precară și de imperfectă ar fi când o comparăm cu ființa „propriu-zisă" (κυρίως), ființa prin accident nu este totuși cu nimic mai puțin ființă. Iar pentru a explica acest paradox, al unei ființe care nu *este* decât prin a fi altceva decât ea însăși, ar fi zadarnic, după cum ne spune Aristotel, să recurgem la subterfugiul lui Platon, care în acest scop s-a crezut obligat să introducă neființa în ființă.[179]

Am putea fi surprinși de insistența cu care Aristotel vrea să facă din accident o ființă, cu atât mai mult cu cât acest lucru pare să contrazică rezultatele polemicii sale împotriva sofiștilor. Pentru ca dialogul între oameni să fie posibil, nu trebuie oare ca toate cuvintele – și în primul rând cel mai universal dintre toate, cuvântul *ființă* – să aibă un sens, *adică un singur sens*? Dar, tot așa cum Aristotel a fost constrâns

să ajungă la acest rezultat chiar sub presiunea problemelor, el va fi constrâns să recunoască aici cuvântului *ființă* o pluralitate de sensuri sub presiunea altor probleme. Dacă o ontologie a accidentului, ca aceea pe care o implică activitatea sofiștilor, își manifestă singură absurditatea, oare o ontologie a esenței nu va întâmpina la rându-i noi dificultăți, cum ar fi excluderea unei întregi părți a discursului (discursul predicativ) și a unui întreg aspect al realității (contingența, a cărei manifestare pe planul discursului este predicația accidentală)? Dacă echivocitatea sofiștilor ne propune imaginea unei lumi în care nu ar exista decât accidente ale accidentelor, oare univocitatea nu riscă să anunțe, în sens contrar, o lume fără mișcare și fără relație, în care nu ar exista decât esențe închise în ele însele, ba mai mult, o lume care nu ar tolera nici chiar multiplicitatea esențelor și în a cărei unitate nu s-ar putea exercita puterea de disociere și de compunere a vorbirii?

Încă de-acum, aceste ipoteze nu sunt gratuite, iar istoria filosofiei anterioare îi va evidenția lui Aristotel o experiență intelectuală de acest gen. Dacă exemplul sofiștilor dezvăluie legătura obligatorie între o practică a limbajului care ignoră funcția semnificantă și imposibilitatea oricărei ontologii, dimpotrivă, exemplul eleaților și al discipolilor lor megarici îi va arăta lui Aristotel că o ontologie prea exigentă riscă să ducă la imposibilitatea oricărui discurs.

*

* *

Nu este întâmplător faptul că trebuie căutată în *Fizica* lui Aristotel respingerea tezei conform căreia orice predicație de alt tip decât cel tautologic este imposibilă. Căci, chiar dacă eleații nu erau ei înșiși conștienți de imposibilitățile la care fizica lor condamna discursul uman, totuși la intuițiile „fizicianului" Parmenide se referă în ultimă instanță argumentele acelora – cinici, megarici și, fără îndoială, și anumiți sofiști[180] – care afirmau imposibilitatea discursului predicativ. În ce mod același lucru poate să fie totodată unic și multiplu? Conform dublei mărturii a lui Platon și a lui Aristotel, în acești termeni a fost pusă mai întâi problema predicației. „Să explicăm deci", cere Străinul din *Sofistul*, „cum se poate ca noi să desemnăm (προσαγορεύομεν) unul și același lucru printr-o pluralitate de nume... Știi că noi spunem „om", aplicându-i multiple denominații (πόλλ'ἄττα ἐπονομάζοντες), raportându-i (ἐπιφέροντες) culori, forme, mărimi, vicii și virtuți; în toate aceste feluri de a vorbi, precum și în nenumărate alte feluri, noi nu afirmăm numai despre om că există, ci și despre bun, și despre alte

calificative în număr nelimitat. Tot așa pentru toate celelalte obiecte: nu-l enunțăm, în mod egal, pe fiecare dintre ele ca unul singur decât pentru a-l numi imediat multiplu și pentru a-l desemna printr-o multiplicitate de nume... Îi va fi ușor primului venit să obiecteze la aceasta că este imposibil ca multiplul să fie unu și unu să fie multiplu. Și, bineînțeles [celor care ne contrazic] le face plăcere să nu permită să se spună omul bun, ci numai ca bunul să fie numit bun, iar omul, om."[181]

Într-un text în care observăm o evidentă reminiscență din *Sofistul*, Aristotel continuă să pună problema aproape în aceiași termeni: „Și cei din urmă scriitori antici[182] depuneau multă străduință pentru a evita să facă să coincidă într-un același lucru unu și multiplul."[183] Problema astfel pusă este cea a coexistenței lui unu și a multiplului în interiorul aceluiași lucru. În ce mod unitatea lucrului este compatibilă cu multiplicitatea determinărilor sale? Problemă mai mult fizică sau metafizică decât strict logică și a cărei soluție se pare că trebuie căutată mai degrabă într-o reflecție asupra statutului metafizic al lui Unu decât în reflecția asupra semnificației discursului.

Și într-adevăr, Platon propunea pentru rezolvarea acestei probleme o soluție metafizică. Dificultățile privind discursul ridicate de câțiva critici, pe care Platon nu-i cruță de sarcasmele sale[184], se rezolvă imediat prin teoria comuniunii genurilor. Asemenea aporii arată doar ignorarea regulilor conform cărora genurile, și în primul rând genurile supreme (la acest nivel al discuției nu este vorba deocamdată decât de ființă, de repaos și de mișcare), pot să intre în relații reciproce, adică să se amestece (συμμείγνυσθαι), să intre în comuniune (ἐπικοινωνεῖν) sau să participe unele la altele (μεταλαμβάνειν ἀλλήλων).[185] Dimpotrivă, dialectica este știința legilor și a limitelor acestor armonii între forme.[186] Se poate spune deci, într-un sens, că dialectica, înțeleasă aici ca știință a participării Ideilor una la alta, este prezentată de Platon ca fundamentul metafizic al posibilității atribuirii.[187] Dar ar fi mai corect să spunem că Platon nu pune problema atribuirii ca atare, adică problema rolului și a sensului copulei în propoziția atributivă.

La drept vorbind, Platon nu este satisfăcut de acest prim răspuns, deoarece posibilitatea comunicării Ideilor între ele are ea însăși nevoie să fie fundamentată. Eleații și discipolii lor megarici refuzau această comunicare deoarece pentru ei ființa este, iar neființa nu este, ceea ce, tradus în termeni logici, înseamnă: fiecare lucru este ceea ce este și nu este ceva care este altceva decât el; de unde imposibilitatea ca „un lucru oarecare să primească altă denominație decât cea pe care o are."[188]

Dar această consecință se sprijinea pe confuzia dintre neființa absolută și această neființă relativă care este alteritatea. Platon este de acord cu Parmenide că neființa primă nu există; totuși, alteritatea trebuie admisă, alături de ființă, printre genurile supreme, ca fundament al relației pe care aceste genuri însele – și de altfel toate celelalte genuri – o întreține între ele. Căci orice gen *este*, deci participă la ființă; dar în același timp, în măsura în care el este același cu el însuși, el este altul decât tot restul, deci altul decât ființa, deci, în acest sens, neființă. Și, reciproc, tot restul este altul decât el, care este ființă, deci este altul decât ființa, deci este în egală măsură neființă. Trebuie deci să admitem că „ori de câte ori altele sunt, de tot atâtea ori ființa nu este" și, în ciuda aparentului paradox, nu există nimic aici care ar trebui să ne supere, pentru că natura genurilor comportă comuniune mutuală. „Cel care refuză să fie de acord cu noi asupra acestui punct, să înceapă deci prin a converti în favoarea sa argumentele noastre precedente, înainte de a încerca să respingă argumentele următoare."[189] A admite posibilitatea denominației multiple a uneia și aceleiași esențe revine deci la a admite participarea genurilor, iar această ultimă teză antrenează – sau mai degrabă presupune – existența acelei neființe relative care este Altul. Dar se va observa – și acest fapt este suficient pentru a diferenția soluția platoniciană de cea pe care o va propune Aristotel – că speculația asupra ființei neființei este menită aici să fondeze participarea Ideilor una la alta, și nu în mod direct predicația. Nu reflecția asupra judecății atributive este cea care îl conduce pe Platon la ontologie, însă vom vedea cum Aristotel va căuta imediat soluția problemei predicației în distingerea sensurilor ființei.

Dar, înainte de a preciza soluția lui Aristotel, este important să amintim motivele care fac insuficientă în concepția sa soluția lui Platon. Teoria participării Ideilor unele la celelalte se lovește de aceleași obiecții ca și aceea a participării sensibilului la Idei. Noțiunea de participare este, prin ea însăși, un cuvânt gol de sens.[190] De fapt, după părerea lui Aristotel, Platon oscilează între două concepții: fie participarea este un amestec, fie ea semnifică, între participat și participant, un raport ca de la model la copie. Prima interpretare, care, după mărturia lui Aristotel, a fost dezvoltată de Eudoxos, inspirându-se din teoria homeiomeriilor a lui Anaxagoras[191], este cea pe care o sugerează limpede textele deja citate din *Sofistul*. Ea a fost criticată de Aristotel mai puțin în *Metafizica* însăși, cât în περὶ ἰδεῶν, al cărei conținut ne este redat în detaliu de Alexandru.[192] Să spunem aici numai că, în această

ipoteză, ideea își pierde individualitatea (deoarece este invocată pentru a intra într-un amestec) și indivizibilitatea (pentru că este ea însăși un amestec: astfel, Ideea de Om include Ideea de Animal și pe aceea de Biped, ca și componente ale amestecului). Această ultimă critică, pe care Aristotel o dezvoltă în mai multe rânduri[193], este deosebit de importantă pentru demersul nostru, căci ea se întemeiază lămurit pe faptul logic al atribuirii. La prima vedere, nu există, într-adevăr, nici o dificultate în a admite că Ideea de Om nu este simplă, ci se compune din Ideile la care participă; dar limbajul este cel care, afirmând nu numai că omul participă la genul *animal*, dar și că omul *este* animal, va contrazice aici o metafizică a participării. Într-adevăr, limbajul pare să ne sugereze că *animal* este ceea ce omul este, adică esența omului; dar, din faptul că Animal nu ajunge pentru a defini omul (deoarece, pe de o parte, omul nu este numai animal, ci și biped, iar pe de altă parte animalitatea nu aparține doar omului[194]), teoria participării conchide că Animal este o parte, un element[195] al Omului. Dar atunci, dacă spunem că Socrate este om, vom recunoaște implicit că el este *animal*, pentru că Animal există în Om, iar Socrate va avea nu una, ci două esențe, sau mai degrabă o pluralitate de esențe, pentru că genul *animal* participă el însuși la genuri și mai universale. După expresia formulată de Pseudo-Alexandru, Socrate va fi un „roi de esențe" (σμῆνος οὐσιῶν).[196] Teoria participării înțelese ca amestec compromite deci și individualitatea esenței, care se pierde într-un „roi" de esențe mai generale, și unitatea ei, pentru că ea însăși se dizolvă într-un „roi" de esențe subordonate. Intuim că Aristotel nu va fi fost satisfăcut de asemenea „metafore", care nu ne lămuresc deloc în ceea ce privește sensul cuvântului *a fi* în propoziție, nici în ce privește raportul ființei (τὸ ὄν) cu ceea ce ea este (τὸ τί ἐστι), adică tocmai cu esența sa (οὐσία).

Nu se schimbă nimic însă dacă interpretăm participarea din perspectiva teoriei paradigmei. Căci, dintre determinările esențiale ce constituie definiția, care va trebui aleasă ca fiind modelul lucrului în cauză? Să fie această determinare genul, diferența specifică, specia? În fața imposibilității unei asemenea alegeri, ar trebui să admitem consecința absurdă că „ar exista mai multe paradigme ale aceleiași ființe și, prin urmare, mai multe Idei ale acestei ființe; de pildă, pentru om, acestea ar fi Animalul, Bipedul și, în același timp, Omul în sine."[197] În plus, adaugă Aristotel, referindu-se de data aceasta mai direct la concepțiile din *Sofistul*, „Ideile nu ar fi numai paradigmele ființelor sensibile, ci și ale Ideilor însele, și, de exemplu, genul ca gen va fi paradigma speciilor sale; același lucru

va fi deci paradigmă și imagine".[198] Aristotel vrea să arate aici că metafora copiei și a modelului nu ține seama în mod corect de raporturile dintre specie și gen sau, pentru a vorbi în termeni platonicieni, dintre Ideile subordonate; căci, dacă specia (εἶδος)[199] este copia genului, ea este de asemenea și modelul lucrurilor sensibile care participă la ea; dar copia copiei este de asemenea și copia modelului; și atunci nu vedem prin ce ar diferi lucrurile sensibile de Idee sau de specie, deoarece și specia și lucrurile sunt copiile aceluiași model, respectiv genul.

În perspectiva amestecului, din faptul că Socrate este om și că este de asemenea și animal și biped, pentru că omul este un animal biped, Aristotel conchidea numaidecât că esența lui Socrate era, după expresia comentatorului, un „roi de esențe". În perspectiva teoriei paradigmei, dimpotrivă, nici nu ajungem măcar să discernem o esență a lui Socrate, pentru că esența lui Socrate este omul, iar esența omului este animalul: suntem trimiși de la esență la esență, iar esența proprie este de negăsit. S-ar putea spune, ce-i drept, că relația paradigmatică nu constă într-un raport de asemănare reînnoit la nesfârșit, ca într-un joc de oglinzi, ci implică transcendența modelului asupra copiei. Dar, dacă nu mai există pericolul ca fiecare esență să fie absorbită de esența superioară a cărei copie este, în schimb este compromisă relația de identitate dintre lucru și esența sa, exprimată prin verbul *a fi*: „Pare imposibil ca esența să fie separată de lucrul a cărui esență este (εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία): prin urmare în ce mod Ideile, care sunt esențele lucrurilor, ar fi separate de lucruri?"[200] Dacă participarea se poate interpreta fie în sensul de amestec, fie în sensul unui raport de imitare, acesta din urmă poate fi înțeles, la rândul său, fie ca simplă repetare, fie ca raport ierarhic: în primul caz, repetarea nu explică deosebirea dintre esențele luate în considerare; în al doilea caz, transcendența atribuită modelului interzice orice comuniune între termenii pe care totuși discursul îi unește prin copula *a fi*.

Metafizica participării nu rezolvă deci problemele discursului atributiv, acest discurs paradoxal în care ființa ne apare drept ceva ce nu este. Mai precis, fără a lua în serios aporia megarică sau cinică chiar în formularea ei, Platon se învârtește în jurul problemei, fără a o aborda frontal: iată de ce, în ceea ce privește problema ca atare, soluțiile sale iau chipul unor metafore. A vorbi de legătură, de amestec, de participare, de imitare nu este suficient pentru a da socoteală de relația pe care copula o instituie între subiect și predicat. Nu ajunge să spunem că omul participă la animalitate sau că esența sa se amestecă aici cu

esența culorii albe, căci limbajul este în același timp mai direct și mai misterios: omul *este* animal și *este* alb. Trebuie deci să reflectăm la sensul cuvântului *a fi*: în afara acestei reflecții, nu există decât „vorbe goale și metafore poetice".[201]

Reflecția asupra ființei nu este totuși absentă, după cum am văzut, din speculația platoniciană. Mai mult, la această reflecție recurge Platon pentru a justifica, în dezacord cu eleații, existența multiplicității și, în dezacord cu megaricii, posibilitatea participării, ea însăși fundament al predicației.

Dar poziția lui Platon distruge ontologia înainte de a o fi instituit, deoarece ea constă în a introduce neființa în ființă. Platon a mers până acolo încât a încălcat solemna interdicție a bătrânului Parmenide:

Nu, niciodată cu forța tu nu vei supraspune neființele ființei;
De această cale a căutării îndepărtează-ți mai degrabă gândul.[202]

De fapt, Platon va vorbi explicit despre o ființă a neființei[203]; oricât s-ar fi străduit el să atenueze această afirmație necuviincioasă prin tot felul de rezerve[204], Aristotel nu va reține de aici decât negarea, scandaloasă în ochii săi, a tezei lui Parmenide și, în consecință, va fi prea puțin înclinat să ierte „paricidul" de care s-a făcut vinovat, după propria-i mărturie, Străinul din *Sofistul*.[205] Dar Aristotel nu-și pierde vremea să demonstreze pericolul poziției platoniciene: admiterea neființei în ființă nu este numai periculoasă, ea este inutilă. Mai mult decât o crimă, paricidul platonician este o greșeală, ale cărei cauze Aristotel se va strădui să le caute în cartea N a *Metafizicii*: „O mulțime de cauze explică rătăcirea platonicienilor în alegerea principiilor lor.[206] Principala cauză este că s-au încurcat în dificultăți străvechi. S-a crezut că toate ființele nu vor alcătui decât una singură, adică Ființa-în-sine (αὐτὸ τὸ ὄν), dacă nu se va reuși să se respingă argumentul lui Parmenide: *Nu, niciodată cu forța tu nu vei supraspune neființele ființei.* Era deci necesar, credeau ei, să dovedească faptul că neființa este."[207] Ceea ce va contesta Aristotel este necesitatea legăturii, pe care Platon o admite, dintre cele două teze ale eleaților: 1) Ființa este, neființa nu este; 2) Totul este Unu. Dacă Aristotel este de acord cu Platon în respingerea celei de a doua teze, el consideră că ea poate fi respinsă cu mai puțină osteneală decât la Platon: căci Platon introdusese neființa în ființă tocmai pentru a scăpa de teza unității ființei. Aristotel va arăta însă că existența neființei – teză a cărei dificultate logică sare în ochi înainte chiar ca el să o denunțe prin termenul teh-

nic de *contradicție* – nu numai că nu este deloc necesară pentru a fundamenta multiplicitatea, dar, o dată admisă, nici nu pare capabilă să îndeplinească această sarcină. Motivele pe care le indică Aristotel sunt numeroase, dar toate se sprijină în cele din urmă pe ambiguitatea termenului *neființă*. Există mai multe sensuri ale neființei: astfel, „non-om înseamnă a-nu-fi-aceasta, non-drept înseamnă a-nu-fi-așa, non-lung-de-trei-coți înseamnă a-nu-fi-atât."[208] În consecință, căreia dintre aceste neființe va trebui să-i acordăm demnitatea principiului? Astfel prezentat, argumentul este cu atât mai puțin convingător cu cât textele lui Platon ne furnizează imediat un răspuns: nu orice neființă este principiul multiplicității, ci acea neființă în drept pe care Platon o numește Altul, și pe care Aristotel o va traduce prin *relație* (προς τι).[209] Dar atunci Aristotel va susține cu vehemență că această „neființă" nu este nicicum o neființă, nici măcar „sub un anume raport" sau „într-un anume mod": relația este într-atât de mică măsură „contrariul sau negația ființei", încât „ea este în realitate un gen al ființei, cu aceleași drepturi ca esența sau calitatea".[210] Altfel spus, relația (adică alteritatea din *Sofistul*) nu se opune ființei, ci este ea însăși a ființei. Ceea ce este altceva decât ființa nu este în mod necesar neființă, cum voia Platon, prea docil aici față de avertismentul parmenidian, ci este pur și simplu o altă ființă, adică ființă în alt sens. Astfel, ceea ce nu este esență nu înseamnă că este, din această cauză, neființă, ci poate fi cantitate, calitate, loc, timp sau relație. Ceea ce nu există prin sine poate exista prin accident. Ceea ce nu există în act poate exista în potență. Fundamentul multiplicității nu trebuie căutat în afara ființei, într-o neființă introdusă din nou apoi în mod contradictoriu în ființă, pentru a putea face din ea un principiu eficace, deci existent. El trebuie căutat chiar în ființă, între multiplele sale semnificații.

Ne-am putea întreba cât de legitimă este critica pe care Aristotel i-o aduce astfel lui Platon. Căci acesta din urmă nega în *Sofistul* că neființa, căreia îi recunoștea existența, ar fi fost contrariul ființei: „Când exprimăm neființa, nu înseamnă deloc, se pare, că enunțăm ceva contrariu ființei, ci numai altceva decât ființa... Când deci se va pretinde că *negația* (ἀπόφασις) înseamnă *contrariul* (ἐναντίον), nu vom admite deloc acest lucru și vom susține următoarele: altceva decât lucrul, iată ce semnifică acel *non-* sau *ne-* care se pune ca prefix numelor care însoțesc negația, sau mai degrabă lucrurilor desemnate prin aceste nume."[211] Iar mai departe, Străinul va insista asupra acestei distincții între negație și contrariu: „Să nu vină deci nimeni să ne spună că, în

momentul în care indicăm în neființă contrariul ființei, am avut îndrăzneala să afirmăm că aceasta există. În ce ne privește, de multă vreme ne-am luat rămas-bun de la nu știu ce contrariu al ființei, fără a ne îngriji să știm dacă el există sau nu, dacă este rațional sau pe de-a-ntregul irațional."[212] A le reproșa platonicienilor că au făcut din Relație contrariul ființei înseamnă deci a tăgădui însăși litera textelor platoniciene. Un alt exemplu de aparentă rea-credință a lui Aristotel găsim într-un pasaj din *Fizica*, unde el denunță o proastă manieră de respingere a eleaților, manieră pe care o recunoaștem ușor ca platonică: „Unii au făcut anumite concesii argumentelor [eleaților]: în fața argumentului conform căruia totul este unu dacă ființa semnifică *un* lucru unic, ei admit existența neființei."[213] În realitate, ne îndoim că este vorba aici de o concesie făcută eleaților înșiși, ci mai curând modului lor de a pune problema, care leagă teza inexistenței neființei de teza unității ființei în asemenea chip încât, dacă o refuzi pe a doua, trebuie să o respingi și pe prima. Iar Aristotel ține să observe că este „absurd să spunem că, dacă nu există nimic în afara ființei în sine (παρ'αὐτὸ τὸ ὄν), totul este unu".[214] Dar aceasta nu înseamnă, adaugă el, că trebuie negată, la modul absolut în care o făceau eleații, existența oricărei neființe: „Evident, este greșit ca, sub pretextul că ființa semnifică un lucru unic (εἰ ἓν σημαίνει τὸ ὄν) și că entitățile contradictorii nu pot coexista, să negăm existența oricărei neființe: *nimic nu împiedică să existe, nu neființa absolută, ci o anumită neființă* (οὐθὲν γὰρ κωλύει μὴ ἁπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν)."[215] Dar nici Platon nu spune altceva atunci când precizează că neființa a cărei existență o recunoaște nu este neființă decât „sub un anumit raport" (κατὰ τι)[216]; nu afirmă el oare că nu se referă la o neființă absolută care s-ar opune ființei absolute a lui Parmenide (αὐτὸ τὸ ὄν) în calitate de contrariu al ei, ci la o neființă pe care am putea s-o numim relativă? Se pare deci că, exact în momentul în care pretinde că-l critică pe Platon (și nu încape nici o îndoială că Platon este cel vizat în textul din *Fizica*, precum și în acela din cartea N a *Metafizicii*), Aristotel admite în fond motivul întemeiat al „concesiei" limitate pe care Platon o face neființei.

Adevărul este fără îndoială că aici, ca și în multe alte domenii, Aristotel se află în dezacord cu Platon mai puțin în ce privește fondul chestiunii, cât asupra metodei. În ceea ce privește fondul, Aristotel va datora mult speculațiilor asupra neființei din *Sofistul* sau speculațiilor asupra Diadei indefinite, datând din ultima fază a platonismului: el le va datora descrierile Relației, distincția între neființa absolută și

„o anumită neființă"; de asemenea, nu este întâmplător faptul că materia este descrisă de Stagirit în același timp ca relativă și ca principiu al individuației, adică al multiplicității, și nu ne putem îndoi că Aristotel nu își amintește, privitor tocmai la această chestiune, de analizele din *Sofistul* asupra alterității ca mijloc de a reconcilia unu și multiplul.

Dar, mai degrabă decât să-l acuzăm pe Aristotel că dă dovadă de rea-credință în atacul său adesea dur împotriva platonismului[217], nu ar fi mai potrivit să încercăm mai întâi să epuizăm șansele interpretării? Vom observa atunci că duritatea lui Aristotel se explică printr-o divergență fundamentală de scop și de metodă; poate că el este de acord cu Platon, dar nu din aceleași motive; el ajunge la teorii apropiate de cele ale platonismului, dar nu pe aceleași căi, iar aceasta ajunge pentru a descalifica în ochii săi rezultate viciate de o rătăcire sau chiar numai de o incertitudine a metodei. În cazul teoriei ființei, se poate spune că ontologia lui Aristotel îi datorează mult lui Platon sub aspectul conținutului; dar, dincolo de o afirmație particulară sau alta, în centrul polemicii aristotelice se află însăși concepția despre ontologie, despre rațiunea sa de a fi, despre metodele sale.

Aici, eroarea esențială a lui Platon constă în a fi făcut din neființă un principiu opus într-un anume mod ființei. Desigur, el refuză să facă din neființă un *contrariu* (ἐναντίον) al ființei, dar persistă în a o considera o *negație* (ἀπόφασις) a acesteia. Or, asta înseamnă să te lași înșelat de limbaj: nu se obține o negație prin așezarea unei particule negative în fața unui substantiv; se obține cel mult un nume nedefinit, sau ar fi mai exact să spunem că nici nu avem de-a face cu un nume[218], căci o asemenea expresie semnifică „indiferent ce".[219] Pentru Aristotel nu există negație decât în cadrul propoziției; dar propoziția, chiar negativă, nu tratează despre neființă, ci despre ființă. Discursul uman – în cazul de față, acest discurs predicativ pe care concepția eleată a neființei tocmai l-ar pune în discuție – este cel prin care negativul capătă ființă. Termenii trebuie deci inversați: nu existența neființei face posibil discursul predicativ, ci discursul predicativ, operând disocieri în interiorul ființei, face posibilă acțiunea negației. Contradicția, pe care Platon nu o diferențiase încă de contrariu, nu se produce între nume, ci între propoziții; departe de a face imposibilă atribuirea, contradicția o presupune.

Prin urmare, trebuie să revenim la discurs și la analiza semnificației sale pentru a rezolva problema predicației pe propriul ei plan. Ocolul prin ontologie pentru fundamentarea participării, care la rândul ei

trebuia să fundamenteze posibilitatea discursului predicativ, păruse iluzoriu din momentul în care pretinsese că precede analiza limbajului, în loc să se bazeze pe ea. Mai precis, nu putea fi vorba de o ontologie, adică de un discurs coerent despre ființă, deoarece lucrul ce trebuia fundamentat era tocmai posibilitatea discursului. Dar cum, pe de altă parte, trebuia într-adevăr să se vorbească despre ființă și cum nu se poate concepe o speculație umană care să nu fie o speculație exprimată prin vorbire, Platon a căzut victimă aparențelor limbajului, neanalizând semnificațiile multiple disimulate în spatele cuvintelor. *Ființă* și *neființă* fiind două expresii distincte, el a conchis de aici că ele desemnează două principii distincte (oricât de subtil ar fi fost, de altminteri, modul în care a conceput implicarea reciprocă și colaborarea acestor două principii). Dar, întrucât *ființă* este un nume unic, Platon nu s-a îndoit niciodată că el trebuie să semnifice un lucru unic. El face parte dintre cei care, „în fața argumentului conform căruia totul este unu dacă ființa semnifică un lucru unic, admit existența neființei".[220] Aristotel îi reproșează lui Platon că a acceptat poziția eleată în această problemă, poziție care se sprijină pe presupunerea naivă că ființa are o semnificație unică deoarece se exprimă printr-un cuvânt *unic*. Desigur, precizând că neființa *este* într-un anumit mod sau sub un anumit raport, Platon recunoștea că ființa este astfel numită în cel puțin două sensuri: în mod absolut și, respectiv, într-unul anumit; dar aceasta nu-l interesa, și el nu și-a îndreptat reflecția spre acest „anumit mod", adică spre modalitatea semnificării. Din această constatare, el trage pur și simplu concluzia că genurile supreme, pe care le distinge în *Sofistul*, interferează în mod real sau, cum am fi tentați să spunem, în mod fizic. Altul se insinuează în ființă, se împarte între toate ființele[221], dar, invers, altul (cu aceeași rang ca identicul, ca repausul, mișcarea) continuă să participe la ființă: nu este întâmplător faptul că aceste „metafore" se referă la intuiții fizice, câtă vreme Platon nu ajunge să considere ființa, pe altul etc., altfel decât drept principii eficace, adică drept *naturi*. Fiecare dintre ele constituind un întreg și neputând fi divizate fizic, Platon a crezut că introduce multiplicitatea și mișcarea în Unitatea parmenidiană prin stabilirea unor raporturi extrinsece între aceste naturi. El a evitat astfel eroarea mecaniciștilor care, pentru a rezolva aceeași problemă, au împărțit ființa într-o pluralitate de elemente, dar nu a evitat aceste disocieri în interiorul ființei decât multiplicând „naturile" în exterior și înlocuind astfel procedeul fizic al divizării în elemente cu un procedeu tot fizic, al juxtapunerii principii-

lor. Altfel spus, Platon cade sub lovitura unei critici paralele cu aceea pe care Aristotel o adresează fizicienilor: aceștia au comis greșeala de a vrea să cerceteze elementele ființei înainte de a distinge diferitele ei semnificații[222]; Platon a comis greșeala de a multiplica principiile în afara ființei (obligându-se astfel să admită ființa a ceea ce nu este ființă) fără să vadă că ar fi putut evita această contradicție distingând semnificațiile ființei.

În aceasta constă originalitatea metodei lui Aristotel: în a scăpa de contradicțiile unei fizici a ființei (al cărei complement inevitabil este o concepție nu mai puțin „fizică" a neființei) printr-o analiză a semnificațiilor ființei, la care se va reduce în cele din urmă ontologia. Aceasta nu va apărea prin urmare niciodată la Aristotel ca un *Deus ex machina* care întemeiază posibilitatea discursului uman, împotriva concepțiilor sofiste sau megarice: căci acest lucru ar însemna o inversare a ordinii naturale, dacă este adevărat că ontologia nu se poate constitui decât prin intermediul discursului uman, a cărui înaintare laborioasă și nesigură o însoțește, mai degrabă decât să i-o facă mai scurtă sau să i-o lumineze. „Lungul ocol" al platonismului nu ne scutește deci de a reveni la aporiile megarice asupra predicației. Dar acest ocol nu a fost totuși o digresiune, deoarece critica „ontologiei" platoniciene ne-a împiedicat să pornim pe o cale ce nu trebuia urmată. Aporiile megarice – ca și toate aporiile în general, atunci când au un temei – nu sunt, așa cum credea Platon, un semn al ignorării ontologiei; ele arată în schimb dificultăți ce sunt ontologice prin ele însele, deoarece se referă în principal la discursul uman despre ființă: prin urmare, trebuie să ne străduim să le rezolvăm pe propriul lor teren. Din această reflecție asupra aporiilor se va naște ontologia aristotelică; mai mult, dacă este adevărat că „soluția aporiilor" este prin ea însăși „descoperire"[223], vom putea spune că știința aristotelică a ființei ca ființă nu este altceva decât sistemul general al soluției aporiilor.

*

* *

În orice caz, să vedem mai întâi cum se ilustrează această afirmație generală în cazul predicației, care, deși foarte important, este totuși particular. Am văzut că, într-o primă formulare, Aristotel părea să reducă aporia la problema raporturilor dintre unu și multiplu[224], dar urmarea aceluiași text ne arată limpede că discuția se poartă în jurul sensului copulei *a fi* în cadrul propoziției: „Ultimii dintre cei din vechime se străduiau pentru a evita să facă să coincidă în același lucru unu

și multiplul. Iată de ce unii suprimau verbul *este*, ca Lycophron; alții potriveau expresia, zicând nu că omul „este alb", ci că „a albit", nu că este în mers, ci că merge, cu scopul de a evita să facă din unu multiplu prin introducerea verbului *este*."[225] Problema lui unu și a multiplului se rezumă, după cum se vede, la problema sensului verbului *a fi*, pentru că este vorba de a ști cum poate un lucru să fie altceva decât el însuși fără a înceta să fie unu, sau, la modul general, cum poate unu *să fie* multiplu. Aristotel va sugera de îndată principiul propriei sale soluții: argumentația precedentă, observă el, „presupune că unu sau ființa sunt înțelese într-un singur fel"[226], ceea ce pare să indice că aporia se va rezolva printr-o diferențiere a semnificațiilor multiple ale ființei și ale lui unu. La drept vorbind, părea că dificultatea privește numai și numai ființa, căci dacă spun că un lucru *este* unu într-un sens și multiplu în alt sens sau că unu este multiplu în alt sens decât acela în care unu este unu, se pare – și acesta părea să fie rezultatul analizei precedente – că verbul *a fi*, și nu predicatul *unu*, este cel care suportă dualitatea semnificațiilor. Dar aceasta nu este decât o aparență, pentru că unu nu este un predicat oarecare printre altele: cum arată Aristotel în altă parte, el este convertibil cu ființa, ceea ce înseamnă că, de fiecare dată când semnificăm ființa, semnificăm de asemenea și unitatea. Când spun că Socrate este om, semnific unitatea lui Socrate și a umanității, sau mai degrabă unitatea lui Socrate în cadrul umanității. Și în câte feluri se spune ființa, în tot atâtea feluri semnifică ea unitatea: când spun „Socrate este om", nu semnific același fel de unitate între subiect și predicat ca atunci când spun „Socrate este bolnav". Problema semnificațiilor ființei se poate reduce deci fără inconveniente la problema semnificațiilor lui unu, deoarece este vorba de aceeași problemă.

Într-adevăr, Aristotel rezolvă problema predicației prin distincția între semnificațiile lui unu: dacă „ultimii dintre cei din vechime" se aflau în încurcătură (ἠπόρουν) atunci când erau constrânși să admită că „unu este multiplu", acest lucru se întâmplă pentru că ei ignorau că „același lucru poate fi unu și multiplu, fără ca, pentru aceasta, să îmbrace două caractere contradictorii: într-adevăr, există unu în potență și unu în act."[227] Nu este aici locul să examinăm conținutul acestor două noțiuni, ci doar să studiem principiul soluției lui Aristotel. Ar fi zadarnic să contestăm că același lucru este totodată unu și non-unu, pentru că limbajul o atestă. Dar atunci nu există aici contradicție? Nu, răspunde Aristotel, dacă lucrul este unu și non-unu în sensuri diferite. Principiul contradicției nu ne obligă să respingem paradoxul, ci numai să înțe-

legem discursul într-un asemenea mod încât el să înceteze de a mai apărea paradoxal. Nu se pune problema să ne întrebăm dacă predicația este posibilă: nici un raționament nu va demonstra vreodată imposibilitatea predicației, pentru că discursul există și pentru că, fără predicație, el nu ar exista. În consecință, dacă discursul predicativ este contradictoriu în aparență, el nu poate fi contradictoriu în realitate, deoarece există, iar ceea ce este contradictoriu nu există. Soluția aporiei se naște deci sub presiunea aporiei înseși: nu poate exista contradicție; prin urmare, ceea ce afirmăm și negăm simultan despre același lucru nu este afirmat și negat *în același sens*. S-ar putea spune că aici contradicția ne „împinge înainte", dar nu în sensul în care vor înțelege mai târziu acest proces filosofiile „dialectice"; ea nu cere depășirea, ci suprimarea ei, iar suprimarea nu constă aici în a suprima una dintre afirmațiile contradictorii (căci ambele sunt în egală măsură adevărate), ci în a le înțelege în așa fel încât ele să nu mai fie contradictorii.[228]

Soluția aporiei referitoare la predicație constă deci în distingerea sensurilor multiple ale lui unu – dar la fel de bine s-ar putea spune ale ființei. A spune că unu poate fi totodată unu (în act) și non-unu (în potență) revine la a spune că el *este* (în act) unu și *este* (în potență) non-unu: modalitățile semnificării se sprijină în cele din urmă pe copulă. Ceea ce regăsim în spatele distincției dintre unu în act și unu în potență este distincția dintre ființa prin sine și ființa prin accident, sau dintre predicația esențială și predicația accidentală.[229] Exemplul dat de Aristotel în sprijinul prea scurtei sale analize ne dovedește acest lucru: „Ființa albului (τὸ λευκῷ εἶναι) și ființa muzicianului (τὸ μουσικῷ εἶναι) sunt diferite, și totuși amândouă *sunt* același lucru."[230] Nu există aici nici o contradicție, căci nu spunem în același sens că albul *este* alb, și că omul *este* alb. Căci, în primul sens, albul nu este decât alb; în timp ce în al doilea sens, omul poate să fie și muzician. Pe de o parte, avem de-a face cu o predicație *esențială*, unică și exclusivă, pentru că ea exprimă actul subiectului; pe de altă parte, avem de-a face cu o predicație *accidentală*, care, în ceea ce o privește, tolerează o multiplicitate de predicate, pentru că nici unul din ele nu este, el singur, esența. Primul tip de predicație afirmă unitatea în act a subiectului; al doilea, prin puterea discursului[231], discerne în cadrul unității în act a subiectului o multiplicitate de accidente. Faimosul paradox al predicației: „Subiectul este predicatul și totuși predicatul nu este subiectul"[232] cade de la sine, deoarece verbul *a fi* nu are aceeași semnificație în cele două propoziții. Această formulă semnifică faptul că dacă

subiectul este în mod accidental predicatul (sau dacă este predicatul în potență), predicatul nu este în mod esențial (sau în act) subiectul: nu mai există aici nici o contradicție, iar aporia dispare.

Rezolvarea aporiei megarice și critica dificultăților sofiste ne conduc deci, pornind din puncte de plecare opuse, la concluzii complementare. Sofiștii nu cunoșteau decât atribute și atribute ale atributelor; asta e totuna cu a uita că atributul este totdeauna atributul unui subiect și că atribuirea trimite în cele din urmă la un subiect primar, care este esența. Invers, megaricii nu cunoșteau decât esențele și declarau că atribuirea este imposibilă, ceea ce însemna să uiți că orice esență este, în potență, o multiplicitate de accidente, cum o dovedește însăși realitatea discursului predicativ. Pe de o parte deci, exclusivismul accidentului ne face, prin contradicțiile sale, să conferim un loc esenței; pe de altă parte, exclusivismul esenței ne determină, datorită imposibilităților la care ajunge, să-i dăm accidentului partea sa. Sofiștii, în numele discursului util, făceau imposibilă o ontologie care să fie coerentă; megaricii, în numele avertismentului ontologic al lui Parmenide, fac imposibil un discurs care să fie fecund. Pentru a pune capăt libertăților pe care sofiștii și le permiteau la adresa limbajului, trebuia recunoscut un sens al ființei care să nu fie ființa prin accident; pentru a tempera rigurozitatea megaricilor, trebuie admis un sens al ființei care să nu fie ființa prin sine.

Trebuie deci admise cel puțin două sensuri ale ființei, căci, dacă ființa prin accident ar fi izgonită în neființă, atunci nu am discredita gândirea sofistă decât pentru a cădea în capcana unității parmenidiene. Dar această concluzie nu o contrazice oare pe cea din capitolul precedent, unde analiza limbajului ne-a arătat că, pentru ca discursul să fie posibil, cuvintele trebuie să aibă un sens, în speță un singur sens? Este posibil ca tocmai cel mai fundamental dintre toate cuvintele, cuvântul *ființă*, să fie echivoc? Și dacă ar fi așa, am mai putea oare să protejăm coerența discursului și chiar posibilitatea dialogului între oameni?

§3 Semnificațiile multiple ale ființei: teoria

Ființă prin sine și ființă prin accident, ființă în act și ființă în potență: acestea sunt distincțiile pe care Aristotel a fost „constrâns" să le opereze pentru rezolvarea aparenței sofiste, pe de o parte, și a aporiilor megarice, pe de altă parte. În vreme ce Platon, pentru a rezolva aceste

din urmă dificultăți, opusese ființei alteritatea și făcuse astfel din ea o neființă, Aristotel, conștient de contradicțiile soluției platoniciene și de incapacitatea sa de a da seama de discursul atributiv, restituie alteritatea ființei însăși ca unul din sensurile sale (respectiv relația), recunoscând totodată o asemenea alteritate în limbajul despre ființă, sub forma unei pluralități de semnificații.

Analiza aristotelică nu se va opri de altfel aici, deoarece nu este suficient să știm că ființa prin sine este în potență o pluralitate de accidente, fără a înceta să rămână ea însăși. Contează la fel de mult să știm cu precizie care este natura acestei potențe, sau mai degrabă a acestor potențe ale ființei. O primă constatare extrasă din practica limbajului este că ființa ca subiect poate să fie alta, fără a înceta să fie ea însăși. Dar această constatare ar rămâne formală dacă nu s-ar ști de asemenea care gen de *altul* se potrivește unui subiect dat.[233] Altfel spus, dacă posibilitatea atribuirii implică distincția generală între „prin sine" și „accident", între ființa în act și ființa în potență, realitatea atribuirii va determina o nouă distincție a sensurilor copulei în propoziție. Într-adevăr, nu spunem în același sens că un lucru este bun sau că este lung de trei coți, că un om este pe cale să meargă sau că este așezat. Și, în toate aceste exemple, semnificația copulei este diferită de cea pe care o întâlnim în propoziția: Socrate este om.[234] Aceste moduri de atribuire determină tot atâtea categorii, adică – potrivit etimologiei cuvântului κατηγορία, care provine din κατηγορεῖν, a atribui – tot atâtea feluri de a atribui predicatul (fie accidental, fie esențial) unui subiect, adică tot atâtea semnificații posibile ale copulei *a fi*. În cele din urmă, dacă atribuirea în general implică drept condiție a posibilității sale distincția între ființa prin sine și ființa prin accident, între ființa în act și ființa în potență, pluralitatea tipurilor de atribuire ne conduce la o nouă distincție care va completa și va acoperi totodată distincțiile precedente: aceea *a categoriilor* ființei. Astfel se alcătuiește lista semnificațiilor multiple ale ființei, listă la care Aristotel se referă frecvent ca și cum ar fi vorba de o teorie bine cunoscută și care se înțelege de la sine.

Enumerarea cea mai completă este cea pe care o găsim în cartea E din *Metafizica*. „Ființa propriu-zisă (τὸ ὄν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον)[235] se spune în mai multe sensuri (λέγεται πολλαχῶς): am văzut că există ființa prin accident, apoi ființa ca adevărată și neființa ca falsă; pe lângă acestea, există figurile predicației (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας)[236], de exemplu „*ce*"-ul (τί), „*care*"-le, „*cât*"-ul, „*unde*"-le, „*când*"-ul și alți

termeni care semnifică în această manieră. Și există, în plus față de toate aceste sensuri ale ființei, ființa în potență și ființa în act."[237] Această clasificare este cea mai completă pe care ne-o oferă Aristotel, mai puțin în ceea ce privește enumerarea categoriilor, care trebuie completată cu două texte din *Organon*.[238] Această listă include chiar și o semnificație pe care nu am mai întâlnit-o până aici: aceea a ființei ca adevărată și a neființei ca falsă.[239]

Dată fiind importanța acestei ultime „semnificații", merită să ne întrebăm, mai întâi, cum se explică prezența sa insolită. Într-adevăr, ea pare să fie menționată aici numai pentru a anunța o expunere asupra adevărului cu care se va încheia aceeași carte E din *Metafizica*: expunere care va avea ca scop tocmai indicarea faptului că aici este vorba de o semnificație impropriu numită „a ființei", deoarece „falsul și adevăratul nu sunt în lucruri..., ci în gândire"[240]; „ființa astfel înțeleasă este o altă ființă decât ființele înțelese în sens propriu" (τὸ δ'οὕτως ὂν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως), sau mai degrabă ea se reduce la ele, căci „ceea ce gândirea reunește sau separă [în propoziție], este ori esența, ori calitatea, ori cantitatea, ori altceva de acest gen."[241] Ființa ca adevărată nu face decât să dubleze pentru gândire ceea ce este deja conținut în „celălalt gen al ființei"[242], adică tocmai cel exprimat în categorii. Se înțelege deci că Aristotel ne invită „să lăsăm deoparte"[243], în studierea sensurilor ființei, ființa ca adevărată.

Trebuie însă să urmăm un asemenea sfat? Am putea să o facem, dacă teoria adevărului schițată în acest pasaj ar fi singura propusă nouă de Aristotel. Dar interpreții au observat de foarte multă vreme dualitatea punctelor de vedere aristotelice despre adevăr: după unele texte (dintre care cel mai important este cel deja citat, din cartea E, 4), ființa ca adevărată ar rezida într-o legătură a gândirii (συμπλοκὴ τῆς διανοίας), ea ar fi o afecțiune a gândirii (πάθος ἐν τῇ διανοίᾳ)[244]; adevăratul și falsul ar fi deci considerate drept funcții logice ale judecății. Un alt text ar propune, dimpotrivă, o concepție ontologică a adevărului[245]: legătura din gândire, pentru a fi adevărată, ar trebui să exprime o legătură în lucruri: ar exista deci un adevăr la nivelul lucrurilor (ἐπὶ τῶν πραγμάτων) care ar rezida în propriul lor fapt-de-a-fi-legat sau fapt-de-a-fi-separat (τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι).[246] A fi în adevăr (ἀληθεύειν) ar consta deci, pentru judecata umană, în a dezvălui un adevăr mai fundamental pe care l-am putea numi antepredicativ. Dar mai este ceva: nu se poate vorbi de legătură decât în cazul ființelor compuse (adică acelea în care rezidă legătura obiectivă dintre

o esență și un accident, fie propriu-zis, fie prin sine): de exemplu, pădurea-care-este-albă, diagonala-care-este-comensurabilă.[247] Dar în cazul ființelor simple (ἀσύνθετα, ἁπλᾶ, ἀδιαίρετα), adevărul sau falsitatea lor nu poate rezida decât în înțelegerea (θιγεῖν) sau neînțelegerea lor de către o cunoaștere: adevărul nu poate fi aici decât antepredicativ, căci asemenea ființe pot fi obiecte ale enunțării (φάσις), dar nu și ale judecății (κατάφασις), iar Aristotel are grijă aici să amintească faptul că o φάσις nu este o κατάφασις[248], pentru că ea nu implică atribuirea: ea ar fi pur și simplu vorbirea umană prin care se dezvăluie adevărul ființei.

M. Heidegger, care notează în mai multe rânduri această dualitate a punctelor de vedere în textele aristotelice, privilegiază acest ultim pasaj și, în general, întreg capitolul Θ, 10, pe care îl consideră locul „în care gândirea lui Aristotel asupra ființei ființării își atinge apogeul".[249] Dimpotrivă, Brentano, care observase deja aceeași dualitate, privilegiază textele unde Aristotel vede în propoziție locul adevărului și al falsității; faptul că *lucrurile* ar putea fi considerate ca adevărate este doar secundar, tocmai în sensul că pe ele se sprijină adevărul judecății: un lucru sau o stare de lucruri sunt numite adevărate sau false atunci când sunt sau nu sunt ceea ce o judecată adevărată spune că sunt.[250]

În realitate, contradicția dintre aceste texte, pe care W. Jaeger crede că o rezolvă recurgând o la evoluție a gândirii lui Aristotel în privința acestei chestiuni[251], este poate mai mult aparentă decât reală. Cheia ne este furnizată, pare-se, de pasajul din E, 4, 1028 a 1, unde citim că ființa ca adevărată trimite la „alt gen al ființei". Ființa ca adevărată, remarcă pertinent Brentano, nu poate fi considerată printre semnificațiile ființei propriu-zise, din același motiv care face ca logica să nu-și poată găsi locul în clasificările cunoașterii.[252] În ambele cazuri, raportul dintre cei doi termeni nu este ca de la parte la întreg: dacă logica nu este o știință *printre* altele, acest lucru se întâmplă pentru că, fiind teorie a științei, ea are, într-un sens, aceeași întindere ca totalitatea cunoașterii; tot astfel, ființa ca adevărată nu face „parte" din ființa propriu-zisă, pentru că, dublând-o pe aceasta, ea are într-un sens aceeași întindere ca ea.

În ce constă însă această „dublare"? Poate că ar trebui să depășim aici alternativa adecvării și dezvăluirii la care doreau să ne constrângă interpreții, îndeosebi M. Heidegger. În realitate, adevărul este întotdeauna dezvăluire, nu numai atunci când este simplă enunțare (φάσις), dar și când este judecată (κατάφασις). Căci judecata nu constă în a

atribui un predicat unui subiect conform cu ceea ce ar fi în realitate ființa însăși a subiectului: nu noi suntem cei care creăm legătura între subiect și predicat (fapt care ne-ar obliga să ieșim apoi din domeniul judecății – și cum am putea să o facem? – pentru a ne asigura că această legătură este pe deplin adecvată subiectului real al atribuirii). În cadrul judecății, noi nu ne limităm la a spune ceva *despre* ceva, ci lăsăm să se enunțe în noi un anumit raport între lucruri[253] care există în afara noastră. Aristotel se referă în termeni lipsiți de echivoc la prioritatea raportului dintre lucruri în fața judecății în care se dezvăluie: „Tu nu ești alb pentru că noi gândim cu îndreptățire că ești alb, ci, pentru că tu ești alb, noi ne aflăm în adevăr atunci când spunem aceasta."[254] Legătura nu este deci a judecății: ea este creată de lucruri, a căror ființă este să fie împreună sau să nu fie împreună[255], iar tocmai acest a-fi-împreună sau a-nu-fi-împreună se dezvăluie în adevărul judecății, tot așa cum ființa lucrurilor necompuse se dezvăluie în adevărul cunoașterii (θιγεῖν) enunțiative. A vorbi despre un adevăr al lucrurilor înseamnă pur și simplu a semnifica faptul că adevărul discursului uman este întotdeauna prefigurat sau mai degrabă pre-existent în lucruri, chiar dacă el nu se dezvăluie decât cu prilejul discursului pe care îl instituim despre ele. Există un fel de precedență a adevărului față de el însuși, care determină ca, exact în momentul în care noi îl facem să existe prin intermediul discursului, să-l facem să existe ca fiind deja prezent. Această tensiune, inerentă adevărului însuși, este exprimată de dualitatea punctelor de vedere, sau mai degrabă a vocabularelor, între care pare să șovăie Aristotel. Adevărul „logic" este discursul uman însuși în calitatea în care își îndeplinește funcția specifică, aceea de a vorbi despre ființă. Adevărul „ontologic" este ființa însăși, ființa „propriu-*zisă*", adică în calitatea în care vorbim despre ea sau, cel puțin, putem vorbi despre ea. În consecință, nu este greșit ca, împreună cu M. Heidegger, să vedem în adevărul „logic" un reflex palid al adevărului ontologic sau mai degrabă o „uitare" a înrădăcinării lui în acesta din urmă. Dar este tot atât de puțin greșit ca, împreună cu Brentano, să vedem în adevărul ontologic un fel de proiecție retrospectivă în ființă a adevărului discursului.

Această balansare, care, după cum se vede, nu este accidentală, ne va permite să înțelegem o frază din cartea Θ foarte stânjenitoare pentru comentatori, deoarece ea pare să contrazică fraza din cartea E în care Aristotel ne invita să excludem ființa ca adevărată din analiza ființei „propriu-zise". Înainte de a aborda dezvoltarea deja citată către

semnificații decât să constituie un prim enunț al chiar acestor semnificații. Nu ne va surprinde deci că la începutul cărții Z se face o distincție între sensurile ființei care se reduce la distingerea categoriilor (nemaifiind pomenite aici ființa în act și în potență, ființa prin accident și ființa ca adevărată): „Ființa se afirmă în mai multe sensuri, așa cum am explicat mai înainte în expunerea despre semnificațiile multiple[263]; ea semnifică într-adevăr când *ceea ce este* (τὸ τί ἐστι) și *acesta*-ul (τόδε τι), când *care*-le sau *cât*-ul sau fiecare dintre celelalte categorii de acest gen."[264] Iar continuarea textului ne arată limpede înrădăcinarea sensurilor ființei în modurile predicației: „Când întrebăm de care calitate este acesta, spunem că este bun sau rău, nu că este lung de trei coți sau că este un om; dar când întrebăm ce este, nu răspundem că este alb, cald sau lung de trei coți, ci că este un om sau un zeu."[265] Cum se vede, esența însăși este prezentată aici drept un predicabil, cu toate că în altă parte ea este definită drept ceea ce este întotdeauna subiect și nu este niciodată predicat.[266] Dar esența, care este într-adevăr subiectul oricărei atribuiri conceptibile, poate fi atribuită în mod secundar ei înseși, și în acest sens este ea o categorie, adică una din figurile predicației, unul din posibilele sensuri ale copulei. Mai mult, doar în momentul în care este atribuită unui subiect ca răspuns la întrebarea *Ce este?* (τί ἐστι), esența, care nu se deosebește în această privință de celelalte categorii, se constituie ca semnificație a ființei.[267]

Putem deci reduce teoria semnificațiilor ființei la teoria categoriilor și să definim categoriile drept semnificații ale ființei așa cum se constituie ele în discursul predicativ.

*

* *

Se pune însă aici o întrebare preliminară în ceea ce privește legitimitatea teoriei: cum poate ființa să aibă semnificații multiple fără ca discursul uman să cadă în echivoc și să-și nege astfel calitatea de discurs semnificant? Oare nu a sosit momentul să ne amintim avertismentul solemn pe care Aristotel îl dădea, în cartea Γ, celor ce negau principiul contradicției: „A nu semnifica un lucru unic înseamnă a nu semnifica nimic, iar dacă numele nu ar semnifica nimic, ar fi distrus în același timp orice dialog între oameni și, într-adevăr, chiar cu sine însuși"[268]? Dacă unitatea semnificației apare drept condiția ce face posibil un dialog inteligibil și o gândire coerentă, oare multiplicitatea semnificațiilor pe care suntem constrânși să recunoaștem că le pose-

dă cuvântul cel mai fundamental dintre toate, cuvântul *ființă*, nu riscă să anuleze acest dialog și această gândire? Consecință cu adevărat imposibilă, căci existența discursului uman atestă, prin ea însăși, posibilitatea acestui dublu dialog cu ceilalți și cu sine[269]; dar totodată absurdă, pentru că tocmai analiza condițiilor de posibilitate a discursului ne-a condus la deosebirea semnificațiilor ființei. Este adevărat că în cartea Γ erau studiate condițiile coerenței discursului, în timp ce distingerea semnificațiilor ne permite să-i înțelegem fertilitatea. Dar poate fi fertilitatea întemeiată pe incoerență? Și, invers, ce ar însemna coerența unui discurs care nu ar avea nimic de spus, care nu ar fi semnificant pentru ceilalți decât pentru că nu ar avea nimic să le semnifice?

Trebuie să ne întrebăm deci care este statutul semnificațiilor multiple ale ființei și, în acest scop, să recurgem din nou la indicațiile răzlețe ale lui Aristotel privind o teorie generală a semnificațiilor. Ființa, așa cum am văzut, este un πολλαχῶς λεγόμενον. Dar ce implică acest πολλαχῶς? Indică el că aici cuvântul considerat poate fi spus despre mai multe subiecte diferite, ca de exemplu: omul este o ființă, animalul este o ființă etc.? Dar dacă ar fi astfel, orice nume – strict vorbind, în afară de numele proprii – ar putea fi calificat πολλαχῶς, în virtutea constatării, întâlnite deja mai sus[270], că lucrurile sunt singulare, în timp ce limbajul este general. Există fără îndoială, în acest sens, o ambiguitate fundamentală și ireductibilă a discursului uman, iar atunci este firesc faptul că termenul ὄν, cel mai general dintre toate, comportă, mai mult decât oricare altul, această relație nedeterminată cu o pluralitate de subiecte, în cazul de față o pluralitate nenumărabilă. Dar una este să semnifici mai multe lucruri și alta să le semnifici într-o manieră multiplă: trebuie să acordăm aici mai multă atenție formei adverbiale a lui πολλαχῶς sau a lui πλεοναχῶς decât ideii de multiplicitate. Cuvântul ființă, ca și aceste πολλαχῶς λεγόμενα în general, nu semnifică numai lucruri diferite, dar le semnifică în mod diferit, iar noi nu suntem niciodată siguri că el are de fiecare dată același sens: aici este vorba deci de o pluralitate de semnificații, și nu doar de o pluralitate de semnificați – observație ce implică o întreagă teorie a limbajului, pentru că ea tinde să admită, între semn și lucrul semnificat, existența unui domeniu intermediar, acela al semnificației, care va introduce un factor de nedeterminare suplimentar în raportul deja ambiguu dintre semn și lucrul semnificat.[271]

Chiar în primele rânduri ale tratatului *Categoriile*, Aristotel distinge diferitele forme ale acestui nou raport între semn și semnificație:

„Se numesc *omonime* lucrurile care au comun doar numele, în timp ce enunțarea esenței conforme cu acest nume (ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας) este diferită"; astfel, un om real și un om pictat sunt omonimi prin faptul că nu au în comun decât numele[272], sau – exemplu mai revelator, care va deveni tradițional în cadrul Școlii de unde îl va împrumuta și Spinoza – există omonimie între Câine, constelație cerească, și câine, animalul care latră.[273] Invers, „se numesc *sinonime* lucrurile al căror nume este comun, iar enunțarea esenței conforme cu acest nume este aceeași"[274]: spre exemplu, om și bou sunt sinonime ca animale, deoarece *animal* este esența lor comună.

Vom face două observații în legătură cu această distincție (care va deveni tradițională în perioada scolastică sub numele de *echivocitate* și *univocitate*). În primul rând, remarcăm că această distincție se referă nemijlocit la lucruri, și nu la cuvinte: nu cuvântul este numit omonim sau sinonim, ci lucrurile pe care le semnifică.[275] Bineînțeles, acestora din urmă nu li se spune omonime sau sinonime decât în calitatea lor de a fi numite, deci ne-am putea gândi că este vorba aici de un raport extrinsec și accidental; dar în realitate, chiar exemplul dat de Aristotel (omul și calul sunt sinonime fiind și unul și celălalt animale) ne arată că nu avem de-a face deloc cu acest lucru în cazul sinonimiei: dimpotrivă, sinonimia exprimă clar un raport real, care constă aici în apartenența la un același gen; cât privește omonimia, vom vedea că ea nu este totdeauna accidentală. Sinonimia și omonimia nu sunt deci simple accidente ale lucrurilor, în calitatea lor de a fi numite, ci pot să desemneze proprietăți reale, acestea fiind revelate prin discurs.

A doua observație este că omonimia și sinonimia privesc, și una și cealaltă, raportarea unui semn unic la o pluralitate de semnificații (*om* în raport cu omul real și cu omul din imagine, într-un caz; *animal* în raport cu boul și cu omul, în celălalt caz). Diferența între omonimie și sinonimie nu trebuie căutată deci nici în nume (care este unic în ambele cazuri), nici în semnificați (care sunt multipli în ambele cazuri), ci la nivelul intermediar al semnificației (ceea ce în *Categoriile* este desemnat prin expresia ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας), care este unică în cazul sinonimiei și dublă sau, în mod mai general, multiplă în cazul omonimiei.[276]

Sinonimia nu cere prea multe explicații, deoarece ea este regula. Sau cel puțin trebuie să fie, dacă vrem ca limbajul să fie semnificant. Ea exprimă cerința, formulată în cartea Γ, a unei semnificații unice pentru un nume unic. Dar mai curând ea precizează sensul acestei

exigențe: pentru a fi înțeleși atunci când vorbim sau pentru ca gândirea noastră să fie coerentă, nu trebuie, la drept vorbind, ca fiecare nume să semnifice un *lucru* unic, deoarece această corespondență este, riguros, imposibilă, câtă vreme numele sunt în număr limitat, iar lucrurile sunt infinite ca număr; dar trebuie ca fiecare nume să aibă *o semnificație* unică sau – ceea ce înseamnă același lucru – să semnifice o singură esență. Astfel, cuvântul *animal* poate să se aplice boului, omului, unei pluralități de specii și unei infinități de indivizi, dar el rămâne totuși univoc, pentru că omul, boul etc. au aceeași esență, anume apartenența la genul animal.

Dacă sinonimia este regula, omonimia nu poate să fie decât nejustificabilă. Am văzut întrebuințarea (inconștientă, ce-i drept, datorită absenței unei teorii a semnificației) pe care o dădeau sofiștii omonimiei: întrebuințare pe care Aristotel a denunțat-o ca temei al tuturor greșelilor lor. Un limbaj echivoc ar înceta să fie semnificant și astfel s-ar suprima ca limbaj: trebuie deci să admitem că omonimia, dacă există, este o excepție, că ea repugnă naturii limbajului. Iată de ce comentatorii vor spune că omonimia propriu-zisă este accidentală, întâmplătoare, că este ἀπὸ τύχης.[277] Dar dacă este așa, ea va fi ușor de corectat: va fi suficient să dăm nume diferite semnificațiilor diferite ale numelui inițial sau cel puțin să știm că o asemenea operație este posibilă (astfel, dacă vrea să evite omonimia cu orice preț, savantul va putea să dea nume diferite Câinelui-constelație și câinelui-animal). Singura omonimie nejustificabilă și iremediabilă, aceea pe care o presupuneau cei care negau principiul contradicției, ar consta în atribuirea unui nume determinat unei infinități de semnificații posibile. Dar atâta vreme cât numărul semnificațiilor este limitat și acest număr este cunoscut[278], există desigur imperfecțiune, însă nu până la punctul în care limbajul să fie pus în pericol: „Nu contează că atribuim mai multe sensuri aceluiași cuvânt, cu condiția ca ele să fie în număr limitat, căci am putea să repartizăm fiecărei definiții un nume diferit: de pildă, s-ar putea spune că *om* prezintă nu un sens, ci mai multe, dintre care unul singur ar avea ca definiție *animal biped*, în timp ce el ar putea avea încă multe alte definiții, cu condiția ca ele să fie în număr limitat; căci atunci am putea destina fiecăreia dintre definiții un nume particular."[279]

Atât *Categoriile*, cât și *Topicele* par să fie satisfăcute de această distincție între sinonimie, formă normală a raportului dintre nume și lucruri, și o omonimie accidentală și ușor reductibilă. Atunci în ce clasă să situăm cuvântul *ființă*? Răspunsul nu este atât de ușor, și se

observă o anumită incertitudine în scrieri pe care putem să le considerăm – și din acest motiv, printre altele – ca aparținând perioadei timpurii a speculației aristotelice. Îndeosebi în *Topicele*, ființa pare să fie considerată ca o omonimie: Aristotel nu spune acest lucru în mod direct despre ființă, dar atribuie Binelui o omonimie care presupune de la sine omonimia ființei. Există, spune el, mai multe metode pentru a ne asigura că un termen este omonim sau sinonim (πότερον πολλαχῶς ἢ μοναχῶς τῷ εἴδει λέγεται)[280]; una din ele constă în a ne întreba dacă același termen se poate folosi în mai multe categorii ale ființei: dacă așa este, spune Aristotel, acest termen, sau mai degrabă lucrul pe care îl exprimă, poate fi considerat ca omonim. Cum se vede, metoda constă aici în a extinde omonimia, aici presupusă, la alți termeni decât ființa, omonimia manifestându-se prin faptul că ființa este numită conform unei pluralități de categorii. Exemplul referitor la Bine clarifică metoda preconizată de Aristotel: „Astfel, binele în privința alimentelor este *agentul* plăcerii, iar în medicină agentul sănătății, în timp ce, aplicat sufletului, el semnifică a fi de o anumită *calitate*, ca temperament, curajos sau drept; și tot astfel dacă se aplică la om. Câteodată binele are drept categorie *timpul*: spre exemplu, binele care sosește la momentul oportun, căci numim un bine ceea ce vine la timpul potrivit. Adesea, este categoria *cantității*, atunci când binele se aplică la măsura justă, căci măsura justă este de asemenea numită un bine."[281] Această analiză semantică ne dezvăluie deci că binele este afirmat în mai multe categorii ale ființei: aici, categoriile acțiunii, calității, timpului, cantității. De unde concluzia pe care o trage Aristotel, în virtutea regulii expuse mai sus: „Deci binele este un omonim."[282]

Dacă interpretăm această afirmație în lumina definițiilor omonimiei și sinonimiei date mai sus, îi putem măsura întreaga deschidere, nu numai semantică, ci și metafizică: nu este vorba numai de a constata – ceea ce ar fi o banalitate – că în general cuvântul *bine* se aplică unei pluralități de obiecte, ci că el își schimbă complet semnificația de la un gen de lucruri la altul. Ceea ce întemeiază, în planul ființei, sinonimia boului și calului este faptul că ei sunt, și unul și celălalt, animale, că aparțin, și unul și celălalt, genului *animal*. În schimb, nu există un temei ontologic al omonimiei: sau mai degrabă orice omonimie trimite la o omonimie mai fundamentală, care este aceea a ființei înseși și care se traduce prin dispersarea sa într-o pluralitate de categorii. A spune că Binele se poate atribui modului acțiunii, al calității, al timpului înseamnă a recunoaște – sau cel puțin aceasta este intenția mărturisi-

tă aici de Aristotel – că nu există nimic comun între acțiunea bună, perfecțiunea calitativă, măsura justă și timpul oportun: acestea nu sunt speciile unui același gen, care ar fi esența lor, sau cel puțin temeiul comun al respectivelor lor esențe; ceea ce mai înseamnă că Binele în calitate de Bine (adică un Bine care nu ar fi luat în considerare conform cutării sau cutării categorii particulare) nu este gen, că Binele ca Bine nu are esență. Și dacă este așa, e deoarece categoriile ființei nu sunt speciile genului *ființă*, adică pentru că ființa ca ființă nu este un gen și nu are esență. Dacă apartenența la același gen, posedarea aceleiași esențe autorizează sinonimia, în schimb omonimia ființei, ca și aceea a binelui, implică lipsa unei astfel de comuniuni cu esența.

Se observă acum semnificația polemică a tezei susținute în *Topicele*: teoria omonimiei ființei, și în plus cea a omonimiei binelui, care este prezentată drept corolarul celei dintâi, sunt dirijate împotriva lui Platon. Există mai *multe* forme de bine, care, în plus, au sensuri diferite, dar nu există nici o Idee a Binelui, în accepțiunea în care Ideea ar desemna unitatea unei multiplicități; așadar, nu va exista nici o știință, oricât de elevată, care să-și poată lua Binele ca obiect, deoarece Binele se sustrage oricărei definiții comune. De altfel, în *Etica Eudemică*, omonimia Binelui este în mod expres invocată împotriva teoriei Ideilor: „A spune că există o Idee, nu numai a Binelui, dar a oricărui alt lucru, înseamnă a te exprima într-un mod verbal și gol (λογικῶς καὶ κενῶς)... Căci binele se afirmă în mai multe sensuri, în tot atâtea sensuri ca și ființa."[283] Și, după ce enumeră din nou sensurile multiple ale ființei și sensurile corespunzătoare ale binelui[284], Aristotel conchide: „Prin urmare, așa cum ființa nu este una dintre categoriile pe care le-am enumerat, tot astfel nu este nici binele; și, în plus, nu există o știință unică a ființei, nici a binelui."[285] Ne-am putea gândi însă că aici criticarea platonismului nu vizează doar Ideea cea mai eminentă – aceea a Binelui sau a ființei –, ci Ideea în general. Omonimia ființei nu ar fi decât cazul particular al unei omonimii mai generale, care ar aparține oricărui termen comun (κοινόν). Urmarea textului de mai sus din *Etica Eudemică* pare să confirme acest lucru: „Trebuie să adăugăm că nici măcar studiul tuturor felurilor de bine dintr-o categorie identică, de exemplu ocazia și măsura, nu aparține unei științe unice; o știință diferită trebuie să studieze o ocazie diferită, o știință diferită trebuie să studieze o măsură diferită."[286] Astfel, ocazia sau măsura corectă legate de alimente țin de medicină, dar în schimb îi revine strategiei sarcina să determine ocazia în cadrul acțiunilor de război. De unde

și concluzia lui Aristotel: dacă nici măcar unei singure științe nu-i este dat să studieze un anumit gen specific al binelui, atunci va însemna *a fortiori* „să-ți pierzi timpul vrând să atribui unei singure științe studiul Binelui în sine"[287], câtă vreme Binele în sine, după Platon, nu este decât ceea ce formele de bine specifice au în comun. S-ar putea spune însă că, vrând să dovedească prea mult, acest pasaj nu dovedește nimic în ce privește problema noastră: căci dacă omonimia Binelui în general este de același ordin ca omonimia fiecărui gen al binelui, sau dacă omonimia ființei ca ființă nu face decât să se adauge la aceea a fiecărei categorii a ființei, atunci această omonimie nu desemnează nimic altceva decât inadecvarea inevitabilă, fiind esențială discursului uman, dintre nume, care sunt comune, și lucruri, care sunt singulare. Dar, în acest caz, l-am putea cita pe Aristotel împotriva lui însuși; dacă, în polemica împotriva lui Platon, ține poate de o dispută corectă faptul că el insistă asupra singularității strict inefabile a lucrurilor, chiar până la punctul de a repune în discuție cercetarea socratică a definițiilor comune[288], nu este mai puțin adevărat că și critica sofiștilor a pus în evidență existența unităților obiective de semnificație: *esențele* (ca temei al unității de semnificație a unui cuvânt) și *genurile* (ca temei al aplicabilității unui termen la o pluralitate de lucruri prin intermediul unei semnificații unice, respectiv ca temei al sinonimiei).

Problema pe care nu o rezolvă nici textul din *Topicele*, nici cel din *Etica Eudemică* – amândouă texte timpurii, ce reflectă o anumită nesiguranță în terminologie și în același timp o anumită exagerare în gândire[289] – este atunci de a ști dacă ființa este numită omonimă în acest sens foarte general în care Aristotel opune realității platoniciene a Ideilor „omonimia" termenilor universali, sau dacă ființa este omonimă în sensul mai precis pe care *Categoriile* îl dau acestui termen: acela de pluralitate nejustificabilă de semnificații. În primul caz, Aristotel ar opune pur și simplu unei ontologii abstracte a Ființei în general realitatea singulară și inefabilă a ființelor concrete: nu există o Ființă, ci ființe, tot așa cum nu există o definiție comună a ocaziei, aceasta prezentându-se mereu după chipul evenimentului și al singularului, sau tot așa cum rația alimentară a lui Milon nu este aceeași cu a unui atlet începător[290]; dar această bogăție de determinări concrete, pe care Platon o nesocotește atunci când separă Ideea de lucrurile cărora le este Idee, nu ar împiedica totuși ca atribuirea cuvântului *ființă* la ființe să poată avea un temei obiectiv: respectiv, apartenența acestor ființe la genul *ființă*, în același mod în care ocazia în război și

ocazia în medicină aparțin aceluiași gen, care este timpul potrivit, sau în același mod în care diferențele dintre virtutea bărbatului și cea a femeii nu sunt de asemenea natură încât să facă pe de-a-ntregul iluzorie căutarea socratică a definițiilor comune.[291] În al doilea caz, teza omonimiei ființei ar avea un sens mai radical: ea ar însemna că faptul de a atribui ființa ființelor nu-și găsește temeiul într-o generalitate obiectivă, că ființa ca ființă nu este un universal, ci că este dincolo de universalitate, sau cel puțin dincolo de această universalitate dominabilă prin discurs care este universalitatea genului, pe scurt, că unitatea ființelor, sugerată de denumirea lor comună, nu are nici un temei, sau cel puțin că acest temei este problematic și nesigur.

De fapt, miza dezbaterii este de asemenea natură încât textele lui Aristotel par să manifeste o anumită șovăială în tranșarea ei. Pentru a exprima distincția între categorii, aceleași *Topice*, care făceau din omonimia ființei un argument împotriva platonismului, întrebuințează curent termenul platonician de διαίρεσις.[292] Or, a vorbi despre divizare presupune faptul că există ceva de divizat, că ființa ca ființă este un întreg căruia îi putem distinge părțile, un domeniu în interiorul căruia decupăm zone, sau – pentru a folosi un vocabular apropiat de cel aristotelic – un gen pe care îl putem diviza în specii. Mai mult, chiar în *Metafizica*, în cartea Γ, va fi folosită terminologia de specie și gen pentru a semnifica raportarea categoriilor la ființa ca ființă. „Pentru fiecare gen, așa cum nu există decât o singură senzație, tot astfel nu există decât o singură știință. Spre exemplu, o știință unică, gramatica, studiază toate cuvintele. Iată de ce, de asemenea, în ceea ce privește speciile ființei ca ființă, de o știință unică în gen (μιᾶς ... τῷ γένει) va aparține studiul tuturor speciilor, iar speciile acestei științe vor studia speciile ființei."[293] Ceea ce vrea să dovedească Aristotel în acest pasaj este că există o știință generic unică a lui Unu, iar articulația argumentației sale este faptul că „atâtea câte sunt speciile lui unu, tot atâtea sunt speciile corespunzătoare ale ființei."[294] Nu ne putem opri atunci să observăm că doctrina categoriilor este invocată aici în sprijinul unei demonstrații întru totul contrară celor pe care le găseam, în legătură cu subiectul binelui, în *Topicele*, *Etica Eudemică* și *Etica Nicomahică*. În aceste din urmă texte, problema era să se demonstreze că nu există o știință unică a Binelui, pentru că binele se afirmă în tot atâtea sensuri diferite cât și ființa. În *Metafizica*, dimpotrivă, problema este să se stabilească faptul că există o știință unică a lui Unu, pentru că Unu comportă tot atâtea specii cât și ființa și pentru că speciile lui Unu

corespund speciilor ființei. Or, este neîndoielnic faptul că „speciile ființei" din *Metafizica* nu desemnează altceva decât semnificațiile ființei din *Topicele* și din cele două *Etici*: însuși paralelismul problemelor ne dovedește că, în amândouă cazurile, este vorba despre categorii.[295] Contradicția dintre cele două serii de texte este prin urmare flagrantă.

O altă dificultate: dacă luăm în considerare vocabularul din cartea Γ în sens literal, va trebui să spunem, în virtutea definițiilor din *Categoriile*, că ființa nu este un omonim, ci un sinonim, deoarece speciile cărora ea le este atribuită au în comun apartenența la un același gen. Dacă, așadar, categoriile sunt speciile ființei, atunci cantitatea, calitatea, relația etc. vor fi prin raport cu ființa ca ființă în aceeași situație ca omul și calul prin raport cu genul *animal*, și deci nu va mai exista omonimie.

Va trebui, prin urmare, să alegem între două interpretări ale teoriei categoriilor. Conform primeia, categoriile apar ca diviziuni ale ființării în totalitatea sa, sau, după admirabila expresie a lui H. Maier, ca *Einteilungsglieder* (*Einteilungsobjekt* fiind ὄν).[296] Aceasta este concepția care pare să prevaleze de fiecare dată când Aristotel folosește termenul platonician de διαίρεδις, de exemplu în textul din *Topicele*, unde întrebuințează cuvântul διαίρεδις pentru a desemna tocmai categoriile: pentru a ști dacă două realități se află într-un raport reciproc gen-specie, trebuie să ne asigurăm că și una și cealaltă intră „în aceeași diviziune"[297]; astfel, binele sau frumosul nu pot fi genul științei, pentru că ele sunt calități, în timp ce știința este un relativ. Sensul acestui pasaj este clar: el exprimă exigența simplului bun simț, care cere ca genul și specia să nu poată aparține unor genuri diferite, sau ca genul genului să fie și genul speciei.[298] Calitatea și relativul sunt deci prezentate aici ca genuri, dar care ar fi și ele, la rândul lor, „diviziuni" ale unui gen mai universal. Astfel înțeleasă, teoria categoriilor nu ar fi decât încoronarea unei concepții ierarhice despre univers, unde, de la ființă la categorii, de la categorii la genuri, de la genuri la speciile ultime, s-ar coborî, printr-o serie de diviziuni succesive, de la universalitatea ființei la pluralitatea speciilor ultime.

Dar o asemenea interpretare a teoriei categoriilor, care mai târziu va fi recuzată formal de către Porfir[299], care o și figurează sub forma faimosului „arbore" a cărui ilustrație continuă totuși să fie de regulă preluată, vine în contradicție cu inspirația generală a demersului aristotelic. Dovada că nicidecum categoriile aristotelice nu sunt primele diviziuni ale realității în ansamblul ei ne este dată de faptul că ele

„divizează" nu numai ființa, ci și neființa: „Neființa se afirmă de asemenea în mai multe sensuri, pentru că așa se petrece și cu ființa: astfel, non-om înseamnă *a nu fi aceasta*, non-drept înseamnă *a nu fi așa*, non-lung-de-trei-coți înseamnă *a nu fi atât*".[300] Cum se vede, nu mai este vorba aici de a diviza un domeniu (căci oare cum am circumscrie domeniul neființei?), ci de a distinge semnificații: semnificații care nu mai sunt aici propriu-zis ale *ființării* (ὄν), ci ale *ființei* (εἶναι), pentru că problema este de a ști în ce sens se afirmă că ființarea este sau că non-ființarea nu este.

Am putea deci diferența două serii de pasaje: acelea în care Aristotel se lasă în chip vădit ghidat de realitatea substantivală a lui ὄν, ale cărei categorii ar fi atunci diviziunile, și acelea în care el se oprește, dimpotrivă, la semnificația infinitivă a lui *a fi*, așa cum se exprimă ea în diferitele discursuri pe care le ținem despre ființare: categoriile ar desemna atunci modurile multiple pe care le semnifică ființa, diferitele discursuri despre ființare furnizând aici faptul călăuzitor al cercetării. Un text capital din cartea Γ depune o mărturie lipsită de ambiguitate privitoare la această ultimă problematică: după ce a amintit că ființa, sau mai degrabă ființarea (τὸ ὄν) „se afirmă în mai multe sensuri", Aristotel se întreabă de ce se spune despre diferitele ființări că *sunt*, fapt care determină ființa acestor ființări; observăm atunci că răspunsul la această întrebare nu este unul singur: dintre lucruri, „unele sunt numite *ființe* (ὄντα) pentru că sunt esențe, altele pentru că sunt însușiri ale esenței..., altele pentru că sunt distrugeri sau privări sau calități sau agenți sau generatori ai esenței."[301] Dacă este permis să identificăm în aceste formule ceea ce Aristotel numește în altă parte categorii, atunci acestea vor apare ca tot atâtea răspunsuri la întrebarea: *În ce sensuri spunem noi despre ființare că este?* Pluralitatea categoriilor ar exprima în acest caz imposibilitatea filosofului de a da acestei întrebări un unic răspuns; căci dacă „*este* (τὸ ἔστιν) aparține tuturor acestor lucruri" care sunt esența, cantitatea, calitatea etc., aceasta „nu se petrece în același mod."[302] În acest sens, categoriile sunt mai puțin diviziunile ființării, cât modalitățile (πτώσεις)[303] conform cărora ființa semnifică ființarea. Ele nu răspund la întrebarea: *În câte părți* se divide ființarea?, ci la întrebarea: *Cum* semnifică ființa?

Acesta este, în cele din urmă, sensul întrebării fundamentale, al acestei întrebări care este „obiectul trecut, prezent, veșnic al nehotărârii și al căutării noastre: *Ce este ființarea?*"[304] La o primă abordare, ar putea fi date acestei întrebări două tipuri de răspuns: fie să enume-

răm un anumit număr sau, dacă este posibil, totalitatea lucrurilor despre care spunem că *sunt*; fie să cercetăm ce anume face ca aceste lucruri *să fie*, adică esența ființei. După anumite texte, mai ales cele din *Topicele*, s-ar părea că doctrina categoriilor era un răspuns de primul tip, adică o enumerare a diferitelor genuri ale ființei (aceste genuri fiind înțelese ca „diviziuni" ale unui gen mai fundamental – și de altminteri, doar presupus[305] – care ar fi acela al existentului în totalitatea sa). De altfel, tradiția filosofică va interpreta adesea în acest mod doctrina lui Aristotel, iar cei din epoca modernă își vor aminti mai puțin de ceea ce avea să împrumute Kant de la noțiunea aristotelică de categorie (ca sens al sintezei predicative), cât de dezavuarea „tabelului" categoriilor, în care vedea o „rapsodie" mai degrabă decât un „sistem".[306] Enumerarea empirică (Hamelin) și de altminteri incompletă (Prantl), sau, dacă este completă, întreruptă arbitrar la lista devenită clasică a celor zece categorii: în toate cazurile, doctrină fără principii și fără structură, care consideră drept diviziuni ale ființei niște simple distincții gramaticale (Trendelenburg, Brunschvicg). Dar dacă Aristotel ar fi pretins să răspundă la întrebarea *Ce este ființarea?* printr-o simplă enumerare, fie și exhaustivă, el ar fi eșuat în fața obiecției pe care Socrate i-o adresează lui Menon, atunci când acesta, întrebat despre esența virtuții, răspunde înșirând un „roi de virtuți".[307] „Roi", „rapsodie": două metafore, dar care denunță aceeași greșeală logică, greșeală pe care ne putem închipui cu greu că Aristotel ar fi comis-o după avertismentul socratic, dacă într-adevăr a comis-o, dintr-o simplă inadvertență.

Se pare deci că întrebarea *Ce este ființarea?* nu putea fi înțeleasă de Aristotel decât în termenii esenței sau – ceea ce înseamnă același lucru – în termenii semnificației. Dar aici Aristotel se lovește de obstacolul pluralității ireductibile a semnificațiilor ființei: ființa ființării nu are un sens, ci mai multe, ceea ce revine la a spune că ființa ca ființă nu este o esență. Formulei adesea repetate: „Ființarea se afirmă în mai multe sensuri" îi răspunde un text din *Analiticele secunde*, care exprimă aceeași constatare în termenii esenței: „Ființa nu servește ca esență nici unui lucru (τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί)."[308] Întrebarea *Ce este ființarea?* nu comportă deci un răspuns unic sau măcar univoc. De unde tentația pe care o resimte fără îndoială Aristotel, în textele citate din *Topicele* și din cele două *Etici*: aceea de a înlocui o definiție imposibilă cu o enumerare, cu un „catalog", cum spunea Leibniz.[309] Într-un anume sens, nici nu putea să fie altfel, iar caracterul de dispersare, de

arbitrar, de nedeterminare ce se reproșează adesea tabelului aristotelic al categoriilor trebuie imputat mai puțin lui Aristotel, cât ființei înseși: dacă tabelul categoriilor este o „rapsodie", este poate pentru că ființa însăși este „rapsodică", sau cel puțin nouă ni se prezintă sub formă de „rapsodie", adică de dispersare. Nici Aristotel nu vrea să spună altceva, atunci când afirmă că întrebarea *Ce este ființarea?* a fost și este mereu pentru noi un subiect ce provoacă dificultăți și îndeamnă la căutare. Atunci când trece de la constatarea dificultăților din trecut și din prezent la anunțarea solemnă a unei aporii pe care nici un efort nu va izbuti vreodată s-o depășească, el ridică la rangul de teorie imposibilitatea în care ne aflăm de a da un răspuns unic, adică esențial, la întrebarea: *Ce este ființarea?* A spune că această problemă este de o asemenea natură încât trebuie mereu dezbătută și cercetată înseamnă a recunoaște că tabelul categoriilor este sortit să nu fie niciodată altceva decât o rapsodie, că el nu va putea niciodată constitui în sistem.

Dar Aristotel nu putea să se mulțumească doar cu o enumerare empirică de exemple, fie acestea chiar „modelele" catalogate cum se cuvine a tot ceea ce există. Căci, dacă orice cercetare este infinită, iar rezultatele sale sunt mereu fragmentare, nu este mai puțin adevărat că întrebarea *Ce este ființarea?* (adică „Ce anume determină ca de fiecare dată cutare sau cutare ființare particulară să fie numită ființă?") se va pune din nou în legătură cu fiecare din realitățile astfel diferențiate în mod empiric. La fel cum nepriceputul dialectician îi răspundea lui Socrate: „Virtutea înseamnă dreptate, înseamnă moderație, înseamnă curaj etc.", tot astfel am putea fi tentați să răspundem: „Ființarea este esența, este cantitatea, este calitatea etc." Dar există o ființă a esenței, o ființă a cantității, o ființă a calității etc.[310] și, dacă nu se poate răspunde la întrebarea „Ce este ființa ființării în general?", trebuie în schimb să se răspundă la fiecare din aceste întrebări: Ce este ființa esenței? Ce este ființa calității? etc. Pluralitatea întrebărilor nu ne scutește să dăm fiecăreia dintre ele un răspuns determinat, iar acest răspuns nu se poate referi decât la semnificația cuvântului *ființă* în fiecare dintre întrebuințările respective. Dacă doctrina categoriilor s-a ivit din imposibilitatea de a da un răspuns unic la întrebarea „Ce este ființarea?", ea exprimă mai puțin multiplicitatea *răspunsurilor* la această întrebare, cât multiplicitatea *întrebărilor* la care trimite întrebarea fundamentală, de îndată ce încercăm să răspundem la ea.[311] Diferența este importantă: tabelul categoriilor nu enunță o pluralitate de naturi[312] în care s-ar diviza ființarea în totalitatea sa, ci multiplicita-

tea modurilor în care ființa ni se înfățișează ca semnificând ființarea, atunci când îi cercetăm semnificația.

Dar a spune că răspunsul la întrebarea despre ființă este veșnic „căutat" înseamnă să recunoști că aceste semnificații nu vor fi niciodată reductibile la unitate, sau că nu există o categorie generală căreia celelalte să-i fie specii.[313] Între vocabularul diviziunii și cel al omonimiei, între care Aristotel pare să ezite câteodată (și a cărui dualitate trădează poate dubla origine, platoniciană și sofistă, a teoriei), trebuie deci preferat cel al omonimiei. Porfir, intérpret scrupulos al gândirii lui Aristotel și, în orice caz, nu prea dispus să-i accentueze aspectele anti-platoniciene, nu se va înșela. După ce amintește că „doctrina lui Aristotel" refuză să vadă în ființă genul cel mai înalt, el adaugă: „Trebuie să admitem, conform celor afirmate în *Categoriile*, că toate cele zece genuri prime sunt ca zece principii prime; și, chiar presupunând că le-am putea numi pe toate ființe, cel puțin nu le-am putea desemna astfel, după spusele lui Aristotel, decât prin omonimie, nu prin sinonimie. Dacă, într-adevăr, ființa ar fi genul unic, comun tuturor lucrurilor, atunci toate lucrurile ar fi numite *ființe* prin sinonimie. Dar cum există de fapt zece genuri prime, acest caracter comun al denominației este pur verbal și nu corespunde unei definiții unice exprimate prin această denumire."[314]

Nu s-ar putea găsi o formulare mai radicală pentru a afirma omonimia ființei, iar noi am citat mai sus texte ale lui Aristotel care susțin incontestabil această direcție. Dar și aici, dorind să se demonstreze prea mult, nu se va demonstra nimic. Căci polemica lui Aristotel împotriva sofiștilor a pus în evidență caracterul accidental al omonimiei și, astfel, a sugerat și mijloacele de a o evita. „Nu contează că se atribuie mai multe sensuri aceluiași cuvânt, cu condiția ca ele să fie în număr limitat, căci s-ar putea repartiza fiecărei definiții un nume diferit."[315] Să aplicăm același procedeu ființei: cuvântul *ființă* ar lăsa loc unei pluralități de semnificații definite și denumite, iar prin aceasta ar deveni de prisos; ca acei sofiști al căror subterfugiu este amintit de Aristotel[316], am rezolva problema ființei suprimând cuvântul *ființă* din cauza ambiguității sale și nu am mai vorbi decât de esențe, de cantități, de relații etc.

Dar ființa nu se lasă suprimată atât de ușor: ea rămâne prezentă în spatele fiecăreia dintre categorii, chiar dacă această prezență este obscură și nu se lasă redusă la prezența genului în specie; căci, dacă ființa nu este un gen, este adevărat că „fiecare gen este ființă" și, chiar

dacă nu este un universal, ființa nu rămâne mai puțin „ceea ce este comun tuturor lucrurilor".[317] Trebuie deci să vorbim despre ființă, chiar dacă orice vorbire despre ființă este ambiguă; sau mai degrabă nu ni se permite nici o alegere, pentru că nu putem spune nimic despre nici un lucru fără a spune că el *este* aceasta sau că el *este* așa etc. Omonimia ființei nu este deci o omonimie ca toate celelalte, în sensul că ea rezistă tuturor eforturilor filosofului de a o reduce: pentru că au vrut să restrângă ființa la una din semnificațiile sale, eleații au făcut imposibil discursul uman, și poate că este meritul involuntar al sofiștilor faptul de a fi subliniat până la absurd vanitatea pretențiilor eleate. Dar, între rigoarea eleaților, care refuză omonimia, și indiferența sofiștilor, care o ignoră, se constituie încetul cu încetul poziția proprie a lui Aristotel: omonimia ființei trebuie să fie redusă, dar ea nu poate fi redusă decât printr-o cercetare fără sfârșit, iar această infinitate a cercetării exprimă în același timp exigența univocității și imposibilitatea de a o atinge. Deoarece ființa are mai multe sensuri, și anume un număr nedefinit de sensuri[318], omul nu a încetat niciodată să-și pună întrebarea: *Ce este ființa?* Ființa se află totdeauna dincolo de semnificațiile sale: dacă se dispersează în ele, în schimb nu se epuizează în ele, și, dacă fiecare dintre categorii este nemijlocit ființă[319], toate categoriile reunite nu vor fi niciodată ființa în întregul ei. Trebuie deci să păstrăm cuvântul *ființă* pentru a desemna acest „dincolo" de categorii, fără de care ele nu ar exista și care nu se lasă redus la ele.

Distincția dintre sinonimie și omonimie mulțumitoare pentru *Categorii* nu este suficientă deci pentru a da seama de cazul particular, și totuși fundamental, al cuvântului *ființă*. Dacă vorbim de sinonimie, facem din ființă un gen, ceea ce ea nu este. Dar dacă vorbim de omonimie, trebuie să precizăm că această omonimie este ireductibilă, deci că ea nu este rezultatul unei slăbiciuni accidentale și posibil de corectat a discursului uman, mai mult, că, în mod paradoxal, este legitim să vorbim despre ființă ca ființă abia din momentul în care recunoaștem ambiguitatea acestei expresii.

*

* *

O reflecție mai aprofundată asupra ființei și asupra termenilor cu care este convertibilă – unu și binele – îl va determina deci pe Aristotel să modifice într-un punct capital teoria raporturilor de semnificație cu care începeau *Categoriile*. Noutatea constă în a recunoaște între omonimia și sinonimia propriu-zisă existența unei omonimii

ne-accidentale (οὐκ ἀπὸ τύχης), care nu este lipsită de temei și care se va apropia astfel de sinonimie (al cărei temei este raportul de la specie la gen), fără ca, pentru aceasta, să se confunde cu ea.

Vedem că o asemenea corectare a doctrinei din *Categoriile* este introdusă – ca să zicem așa, chiar sub presiunea problemei – într-un pasaj din *Etica Nicomahică*. Aristotel critică aici noțiunea platoniciană a unui Bine în sine; principalul său argument este, cum am văzut, faptul că Binele se afirmă în tot atâtea sensuri ca și ființa și că, în consecință, „el nu este ceva comun care ar îmbrățișa o singură Idee" (οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν).[320] Și totuși, Binele „nu seamănă cu omonimele, cel puțin cu cele care sunt omonime prin hazard" (οὐ ... ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης). Trebuie să spunem atunci că unitatea denominației, care leagă mai multe forme de bine diferite totuși în esența lor, se explică cel puțin prin proveniența dintr-un termen unic (τῷ ἀφ'ἑνός εἶναι) sau prin tendința lor către un termen unic (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν), sau că este vorba de un raport de analogie (κατ'ἀναλογίαν)?[321] O simplă enumerare de ipoteze, care, cel puțin în *Etica Nicomahică*, se oprește repede: căci o expunere mai precisă ar ține de „o altă filosofie" decât cea despre lucrurile omenești.[322] Totuși, concesia este importantă în raport cu doctrina omonimiei și a sinonimiei din *Categoriile*: de acum înainte, mai multe lucruri pot să fie semnificate intenționat (și nu prin hazard)[323] cu același nume, chiar în afara unui gen comun; este suficient să avem de-a face cu unul din aceste trei raporturi pe care *Etica Nicomahică* le definește prin expresiile: ἀφ'ἑνός, πρὸς ἕν, κατ'ἀναλογίαν – proveniență unică, raportare la un termen unic, analogie.

Dacă ființa nu este nici un sinonim, nici un omonim „accidental", care ar fi atunci genul raporturilor sale cu semnificațiile multiple? Răspunsul ni-l furnizează un text din *Metafizica*: ființa este un πρὸς ἓν λεγόμενον. „Ființa este afirmată în mai multe feluri, dar aceasta se petrece totdeauna relativ la un termen unic, la o aceeași natură (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), și nu prin omonimie."[324] După tatonările din *Topicele* și din *Etica Eudemică*, după incertitudinile din *Etica Nicomahică*, aceasta pare să fie doctrina definitivă a lui Aristotel asupra raportului dintre ființă și multiplele sale semnificații. Sau, mai degrabă, pentru a exprima mai adecvat un raport care nu se lasă redus la sinonimie, cum crezuseră eleații, nici la omonimie, cum dăduseră de înțeles sofiștii, Aristotel este determinat să conceapă, pentru cerințele metafizicii sale, un nou tip de statut pentru cuvintele cu semnificație

multiplă: respectiv, un soi de omonimie, dar o omonimie obiectivă, care nu mai este de imputat limbajului, ci lucrurilor însele, deoarece se întemeiază pe raportarea la un termen, la o „natură" unică (raportare care nu este totuși identică perfect cu raportul de la specie la gen).

Este aceasta o soluție valabilă în cazul ființei? Nu este ea mai degrabă însăși problema ipostaziată? Va trebui să punem această întrebare, care este prin excelență cea a ontologiei aristotelice, deoarece ea decurge din chiar posibilitatea unui discurs unic despre ὄν. Dar se cuvine ca, mai întâi, să sesizăm sensul literal al doctrinei. Aristotel o clarifică printr-un exemplu: „Așa cum tot ceea ce este sănătos este astfel prin raportul său cu sănătatea, cutare lucru pentru că o păstrează, altul pentru că o produce, altul pentru că este semnul sănătății, în sfârșit altul pentru că este capabil să o primească... tot astfel se spune ființă în mod multiplu, dar de fiecare dată relativ la același temei (πρὸς μίαν ἀρχήν)."[325] Este deci *sănătos* tot ce are un raport cu (πρός) un termen de referință unic, în cazul de față sănătatea; acest termen, pe care Aristotel îl numește aici temei (ἀρχή), este cel care legitimează unicitatea denominației, în ciuda pluralității semnificațiilor. Care va fi deci temeiul în cazul ființei? Ce anume va face ca ființele să fie numite ființă, chiar dacă definițiile lor sunt diferite[326] sau chiar dacă nu aparțin aceluiași gen? „Cutare lucruri", răspunde Aristotel, „sunt numite ființe pentru că sunt esențe, altele pentru că sunt afecțiuni ale esenței, altele pentru că sunt o înaintare spre esență, sau dimpotrivă distrugeri ale esenței sau privări sau calități ale esenței, sau pentru că ele sunt agenți sau generatori fie ai unei esențe, fie a ceva numit relativ la o esență, sau, în sfârșit, pentru că ele sunt negări ale vreuneia dintre calitățile unei esențe sau sunt negări ale esenței."[327] Temeiul este aici numit: el este οὐσία; iar raportul lui cu semnificațiile multiple este specificat din abundență[328], dar nu se poate spune că prin aceasta raportul ar fi fost definit, sau că ar fi fost arătat clar ce anume face ca esența să fie temei. Dacă ne raportăm la pasajul care tratează *ex professo* despre ἀρχή[329], vedem cum două semnificații principale se intersectează constant în diferitele întrebuințări ale acestui cuvânt: ἀρχή este început și lege; este desigur, mai întâi, „*primul plecând de la care* (τὸ πρῶτον ὅθεν) există fie ființă, fie devenire, fie cunoaștere"[330]; dar această întâietate nu este fundamentală, ea nu definește noțiunea de ἀρχή decât în măsura în care începutul nu este un simplu început care ar dispărea în ceea ce vine după el, ci ar fi, dimpotrivă, un început care nu încetează niciodată să înceapă, adică să determine lucrurile cărora le este

mereu începutul care țâșnește, să „pună în mișcare ceea ce se mișcă și să facă să se schimbe ceea ce se schimbă."[331] În pasajul citat ceva mai sus, Aristotel a numit în plus cele trei domenii unde poate exista temei: ființa, devenirea, cunoașterea. Dar, aplicate la cazul esenței ca temei al semnificațiilor multiple ale ființei, aceste indicații nu ne vor fi decât de un slab ajutor: desigur, οὐσία este cea fără de care celelalte semnificații nu ar exista, cea care le menține constant în ființa lor, pentru că nu se poate concepe calitate care să nu fie calitate a esenței, relație care să nu fie relație între esențe etc. În acest sens, οὐσία joacă într-adevăr, în raport cu celelalte categorii, rolul de temei al ființei lor. Dar ea nu este ἀρχή în accepțiunea de temei al actului cunoașterii: cunoașterea nu ne permite prin nimic să cunoaștem celelalte categorii, căci ea nu este esența *lor* (dacă ar fi, ar exista unitate de semnificație) și nici măcar nu intră în esența lor în calitate de gen (căci atunci am avea de-a face cu sinonimia). Prin urmare, din esență nu putem deduce celelalte categorii: ele sunt totdeauna imprevizibile și nu analiza esenței ne va spune de ce ființa ni se înfățișează ca și cantitate, timp, relație etc., mai degrabă decât în alt chip.[332] Dacă esența ca temei este primă *în sine*, în schimb primă *pentru noi* este ființa diversității ființei-afirmate a esenței: găsim esența prezentă în fiecare din semnificațiile ființei, dar nu găsim celelalte semnificații prezente în esență.

Această prezență a esenței în fiecare din celelalte semnificații este descrisă ca referire, ca raport (πρός). Dar atunci când este vorba să definească acest raport, Aristotel nu face nimic altceva decât să enumere exemple: πάθη οὐσιας ὁδὸς εἰς οὐσίαν ποιότητες οὐσίας etc., afecțiuni ale esenței, înaintare către esență, calități ale esenței etc., exemple în care recunoaștem ușor tocmai acele semnificații ale ființei cărora trebuie să li se descopere statutul comun. Analiza din cartea Γ, în care majoritatea comentatorilor au văzut o soluție a problemei, nu ne arată decât un singur lucru, de altfel crucial: diferitele sensuri ale ființei se referă toate la același termen, ființa este un πρὸς ἓν λεγόμενον. Dar acest răspuns este oare altceva decât o nouă formulare a întrebării?

Ce este prin urmare această referire? Un lucru este cert: anume că ea nu este un simplu raport de la specie la gen, nici de la atribut la subiect, pentru că altfel ne-am afla în cazul sinonimiei. Aristotel diferențiază net πρὸς ἕν de καθ'ἕν[333]: celelalte categorii în afară de esență nu vorbesc de (κατὰ) esență, ele nu spun că esența este aceasta

sau aceea; ele exprimă numai o *raportare la* (πρός) esență; și acest raport, cu toate că nu se dezvăluie decât în discurs, nu este din această cauză un raport pur *logic*, în sensul că el nu se naște din discurs, cum este cazul raportului de atribuire, ci doar semnifică în discurs și, prin aceasta, îl depășește la nesfârșit. Desigur, categoriile sunt într-adevăr modalitățile atribuirii (κατ-ηγορία), dar, pentru aceasta, doctrina categoriilor nu indică deloc că ar exista un gen unic (καθ' ἕν) al atribuirii, care să fie ființa sau esența; acest πρὸς ἕν nu are nimic de-a face cu un raport de atribuire, dar, prin această expresie, Aristotel încearcă doar să elucideze ce anume face ca ființa să fie locul, orizontul comun tuturor atribuirilor.[334]

Ce este deci acest raport, mai fundamental decât orice raport de atribuire, dar fără îndoială mai obscur, pe care Aristotel îl exprimă prin prepoziția πρὸς? Am putea observa mai întâi că Aristotel a analizat raportul, *relația* în general (πρὸς τι) și că a făcut din ea una dintre categoriile ființei. Dar vedem atunci dificultățile inextricabile spre care pare să ne conducă această constatare: a defini statutul categoriilor ființei prin una din aceste categorii nu înseamnă oare să comitem o *petitio principii*? În realitate, suntem forțați să recunoaștem că aceste categorii ale ființei se semnifică între ele permanent: faptul că orice categorie este *relativă* la esență și aparține astfel categoriei relativelor nu este mai uimitor decât acela de a constata că orice categorie are o esență și aparține astfel categoriei esenței.[335] Dar există o altă particularitate a doctrinei care trebuie să ne rețină cu deosebire atenția: anume, că termenul prin raportare la care categoriile semnifică ființa este el însuși o categorie, o semnificație printre altele a ființei. Statutul esenței este deci dublu: ea este o semnificație printre altele a ființei și totodată cea prin care celelalte semnificații ale ființei sunt semnificații ale ființei; esența nu se află deci dincolo sau dincoace de categorii, cum ne-am putea aștepta de la un temei, ci este primul termen al unei serii, adică al unui ansamblu în care există anterior și posterior și căruia ea însăși îi aparține: temeiul este aici imanent seriei. Se vede acum cât de nepotrivite sunt exemplele aparent edificatoare citate de Aristotel pentru a ilustra doctrina lui πρὸς ἕν λεγόμενον, atunci când este vorba să clarificăm cazul ființei. Să luăm exemplul expresiei „sănătos", care se poate folosi la fel de bine legat de om sau de regim sau de climat, pentru că în toate aceste cazuri există raportare la același termen, respectiv sănătatea; este limpede că sănătatea, termen de referință, nu este ea însăși una din semnificațiile cuvântului „sănătos": temeiul este

aici transcendent unei serii care nu este alta decât seria propriilor sale modalități (πτώσεις), într-un mod oarecum asemănător celui în care rădăcina unei familii de cuvinte întemeiază în același timp diversitatea semnificațiilor derivate și afinitatea lor comună. Nu există nici o problemă în cazul noțiunii de „sănătos": datorită unui fel de economie de cuvinte, spunem și despre om și despre aer că sunt sănătoase; dar, dacă am vrea, am putea să desemnăm prin cuvinte diferite aceste două semnificații ale *sănătosului* și chiar să exprimăm printr-un joc al sufixelor referirea lor comună la un temei unic: astfel, distingem sănătos de sanitar, medicalul de medicinal și de medicamentos. Cazul ființei este complex în alt chip: observăm imediat că esența nu este față de cantitate sau calitate ceea ce este sănătatea față de sănătos sau sanitar, și aceasta datorită unei cauze esențiale: categoriile nu sunt modurile de semnificare a *esenței*, ci esența și celelalte categorii semnifică, prima în chip nemijlocit și celelalte raportându-se la ea, un termen și mai fundamental, care este *ființa*. În cazul noțiunii de sănătos, nu existau decât doi termeni: sănătatea și seria modalităților sale. Aici sunt trei: ființa, esența și celelalte categorii.

Pe de o parte, esența se deosebește de celelalte categorii prin faptul că ea este temeiul lor, dar, pe de altă parte, fiind ea însăși o categorie, nu se confundă cu ființa ca ființă. Bineînțeles, esența este categoria primordială a ființei, și de aceea se întâmplă câteodată ca Aristotel să confunde întrebarea *Ce este ființa?* cu întrebarea: *Ce este esența?*[336] Dar aceste două întrebări nu coincid decât în măsura în care a doua este prima formă pe care o îmbracă întâia, o dată admis faptul că nu se poate răspunde direct întrebării privind ființa ca ființă, însă nu coincid în sensul că ființa s-ar reduce în ultimă instanță la esență: această ultimă confuzie a fost înlăturată în critica adresată eleaților, critică al cărei rezultat fundamental este că nu există numai o ființă a esenței, ci și o ființă a cantității, o ființă a calității etc.

Esența nu este deci ființa, și totuși numai prin raportare la ea celelalte categorii semnifică mijlocit ființa. De unde o serie de probleme pe care doctrina lui πρὸς ἕν nu reușește să le rezolve: dacă esența semnifică nemijlocit ființa, ceea ce îi conferă un incontestabil privilegiu, de ce nu este ea suficientă pentru a o semnifica? De ce, o dată ce ființa este afirmată, această afirmație se dispersează într-o pluralitate de semnificații? Faptul că ele trimit la o semnificație primordială nu rezolvă deci în întregime problema pluralității semnificațiilor. Și această pluralitate este cu atât mai ireductibilă cu cât diferitele moduri *de*

raportare la..., care trebuie să legitimeze această pluralitate, nu sunt și nici nu puteau fi – rezumate la un principiu unic.[337]

Ambiguitatea ființei persistă deci într-un dublu sens. În primul rând, făcând din ființă un πρὸς ἕν λεγόμενον, omonimia nu este propriu-zis suprimată, ci mai degrabă transferată din πρὸς ἕν în πρὸς: categoriile ființei, celelalte decât esența, nu sunt în cele din urmă decât semnificațiile multiple ale raportării ambigue la esență.[338] Apoi, ceea ce este mai important, doctrina lui πρὸς ἕν λεγόμενον, pretinzând că întemeiază unitatea discursului despre ființă, ratifică ruperea acestui discurs într-un discurs despre esență și un discurs care, nefiind despre esență, nu încetează să semnifice ființa în felul lui. Nu ajunge să constatăm că pluralitatea semnificațiilor trimite la o semnificație unică, deoarece, pe lângă faptul că această referire este obscură, nu vedem nici măcar de ce este necesară, de ce discursul uman despre ființă nu semnifică ființa decât într-o manieră multiplă și în modul dispersării. Doctrina lui πρὸς ἕν λεγόμενον întemeiază poate unitatea ființei, dar această unitate rămâne problematică: omonimia ființei nu este desigur accidentală, și iată de ce trebuia depășită opoziția prea simplă dintre sinonimie și o omonimie înțeleasă ca „hazard"; dar, din faptul că nu este accidentală, nu rezultă că ea încetează să fie o problemă: accidentalul nu se opune raționalului, ci necesarului, și, pentru că omonimia ființei nu este ἀπὸ τύχης, nu înseamnă că ea devine transparentă pentru rațiune. Caracterul specific al omonimiei ființei este de a fi în același timp irațională (ca orice omonimie) și inevitabilă (tocmai pentru că πολλαχῶς este aici un πρὸς ἕν): prin aceasta, ea este acea problemă care nu a încetat niciodată să se ridice în fața filosofiei și care, conform expresiei din cartea Z, este întotdeauna „un subiect de cercetare și de îndoială". Într-adevăr, dacă omonimia este în același timp ceva care trebuie redus (dacă vrem ca discursul să aibă un sens) și care, în cazul ființei, este totuși ireductibil, ne-am putea întreba dacă ontologia, vizată fiind de un discurs unic despre ființă, nu va reprezenta în întregime efortul exclusiv uman de a compensa, printr-o căutare inevitabil infinită, omonimia radicală a ființei.

*

* *

Dar, înainte de a evidenția consecințele acestei problematici pentru ontologia aristotelică, se cuvine să răspundem posibilelor obiecții la interpretarea lui πρὸς ἕν λεγόμενον propusă.

O tradiție care urcă, pare-se, până la Sfântul Toma din Aquino[339], dar care pretinde că se bazează pe textele lui Aristotel, numește *analogie* raportul dintre ființă și semnificațiile sale; și mulți interpreți moderni preiau, fără discernământ critic, vocabularul analogiei, pentru a expune teoria aristotelică a semnificațiilor ființei.[340] Dacă ar fi fost vorba de o simplă convenție de terminologie, prin care s-ar fi decis să fie numit analogic ceea ce Aristotel desemnează drept πρὸς ἕν λεγόμενον, această substituire ar fi putut fi legitimă. Dar se întâmplă ca termenul *analogie* să aibă un sens precis pentru Aristotel, și el nu o folosește niciodată pentru a desemna raportarea categoriilor la ființa ca ființă: dacă, prin urmare, Aristotel ar fi vrut să spună că ființa este analogică, ar fi făcut-o; și, dacă nu a spus-o, această tăcere nu este o simplă inadvertență, ci trebuie să aibă un sens. Am dori deci să arătăm aici că doctrina analogiei ființei este contrară aristotelismului nu numai în literă, ci și în spirit: sub pretextul de a clarifica și a explicita, dar în realitate deoarece creștinismul adusese cu sine o cu totul altă perspectivă metafizică, care înlocuia problema omului și a multiplului cu problema raporturilor dintre un Dumnezeu creator și o lume creată, comentarismul medieval introduce aici o deviere care, deși decisivă pentru destinul metafizicii occidentale, nu este mai puțin infidelă în raport cu ceea ce este în mod esențial problematic și ambiguu în demersul lui Aristotel.

Doctrina lui πρὸς ἕν λεγόμενον, pentru că era mai puțin o soluție la problema ambiguității ființei, cât un răspuns el însuși „întrebător"[341], suscitase deja unele încercări de reducție din partea comentatorilor greci. Astfel, Alexandru din Afrodisia, după o lungă și minuțioasă analiză a pasajului din cartea Γ a *Metafizicii*, conchidea că termenii spuși prin referire la un termen unic nu se deosebeau prea mult de sinonime, pentru că, și într-un caz și în celălalt, unicitatea numelui îngăduie o știință unică (ceea ce, evident, nu este cazul pentru omonime: nu aceeași știință studiază câinele-animal și Câinele-constelație).[342] Iar Alexandru explică faptul că „într-un anume mod, și despre aceste lucruri (πρὸς ἕν λεγόμενα), pentru că au o relație cu o anumită natură unică, se spune că au un caracter comun (καθ' ἕν), în măsura în care se observă într-un fel oarecare în toate această natură identică, după care și din cauza căreia ele sunt numite așa cum sunt, însă totuși ele nu participă toate la această natură în chip asemănător și în același grad". În consecință, se înțelege că „studiul ființei va aparține unei singure științe, în calitatea ei de ființă (καθὸ ὄν)", ceea ce înseamnă, după cum precizează mai departe Alexandru: „în calitatea în care ființele

(ὄντα) *participă* la natura ființei".[343] Vedem cum, în același timp, doctrina lui Aristotel se precizează și deviază în gândirea lui Alexandru: această raportare la principiu, căreia Aristotel îi lăsa intactă ambiguitatea, desemnând-o prin prepoziția πρὸς, devine un raport (λόγος)[344] determinabil din punct de vedere logic și matematic. Ceea ce rămâne obscur pentru Aristotel (fundamentul denominației comune) se exprimă de acum încolo în limbajul platonician al comuniunii și participării. Or, cu câteva rânduri mai sus, Alexandru definise sinonimiile exact în asemenea termeni: „Lucrurile sinonime și care sunt cuprinse într-un gen comun se află într-un raport de *comuniune* și de *participare* (κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει), într-un mod echivalent și asemănător (ἰσοτίμως καὶ ὁμοίως) cu esența reprezentată de genul care este afirmat de fiecare dintre ele; dimpotrivă, lucrurile omonime nu participă unele prin raportare la altele, cu nimic altceva decât numai cu numele care este atribuit în comun fiecăreia din ele și doar prin el."[345] În ce privește πρὸς ἕν λεγόμενα, ca și în cazul sinonimiilor, există deci participare la o aceeași natură, ceea ce tinde să le apropie într-o opoziție comună față de omonimii. În cele din urmă, în textul de mai sus, πρὸς ἓν λεγόμενον este explicit redus de Alexandru la καθ' ἕν λεγόμενον: ființa ca ființă nu mai este acel „dincolo" incognoscibil, acea unitate imposibilă a propriilor sale semnificații, cum părea a fi la Aristotel, ci devine, pe de o parte, principiul, temeiul semnificațiilor – rol care, la Aristotel, era destinat esenței; iar pe de altă parte, acest temei este prezentat drept ἕν al unui καθ'ἕν, unitate esențială a unei vorbiri care se mulțumește să atribuie ființa de un număr nedefinit de ori celui care există (cu toate că Alexandru, nefăcând din ființă un gen, nu merge în interpretarea sa până la capăt) – și nu mai apare ca ἕν al unui πρὸς ἕν, unitate problematică a unei pluralități ireductibile de semnificații. Vom înțelege ușor că, astfel gândit, statutul ființei ca ființă părea „să se încline mai mult de partea sinonimiei" decât de cea a omonimiei.[346]

Dar o asemenea deviere din partea comentatorilor nu a fost posibilă decât pentru că părea să se sprijine pe anumite texte ale lui Aristotel, dintre care cel mai important este acela, deja citat, din *Etica Nicomahică*, I, 4, care, printr-o ciudată întorsătură, le-a permis exegeților să-l „platonizeze" pe Aristotel, cu toate că el era îndreptat explicit împotriva teoriei platoniciene a Ideilor. Ce citim de fapt în acest text? Că Binele este un omonim, dar că omonimia sa nu este fortuită (ἀπὸ τύχης).[347] Ea este deci, vor spune comentatorii, intențională (ἀπὸ

διανοίας)[348]; este o „omonimie" care, paradoxal, are un sens și nu este numai o problemă de limbaj, ci expresia unui raport rațional. Mai mult, Aristotel pare să sugereze el însuși conținutul posibil al acestui raport: „Va trebui să spunem că există aici omonimie în virtutea unei proveniențe unice sau a tendinței către un același termen, sau, mai bine încă, *prin analogie*? Astfel, vederea joacă pentru corp același rol ca inteligența pentru suflet și așa mai departe."[349] Ce este deci cu analogia astfel sugerată de Aristotel? Sensul este clar, dacă ne raportăm la definițiile date analogiei în *Poetica* și în *Retorica*: ambele fac din ea o specie a *metaforei*, procedeu general prin care se „transferă unui lucru un nume care desemnează alt lucru"[350]; vom vorbi mai precis de analogie în toate cazurile în care, fiind dați cel puțin patru termeni, „al doilea termen este față de primul așa cum este al patrulea față de al treilea", ceea ce îi va permite poetului sau oratorului să-l folosească pe al patrulea în loc de al doilea și pe al doilea în loc de al patrulea.[351] Astfel, dacă bătrânețea este față de viață ceea ce este seara față de zi, se va putea spune prin analogie că seara este bătrânețea zilei sau că bătrânețea este seara vieții. Avem de-a face aici cu un procedeu de limbaj care se întemeiază pe o relație matematică: proporționalitatea sau egalitatea a două raporturi.[352] Exemplul dat de Aristotel în *Etica Nicomahică* (vederea este pentru corp ceea ce este inteligența pentru suflet) dovedește clar că și în acest pasaj analogia este considerată în sensul matematic al proporției.[353]

Dacă ne amintim ce spunea mai sus Aristotel despre semnificațiile multiple ale binelui, care se afirmă în tot atâtea sensuri ca și ființa[354], aluzia la analogie devine clară. Ceea ce poate fi numit aici analogie (cu toate că Aristotel ne prezintă nu o soluție, ci o ipoteză) nu sunt propriu-zis semnificațiile multiple ale binelui, și cu atât mai puțin ale ființei, ci raportul între unele și celelalte: inteligența este pentru esență ceea ce virtutea este pentru calitate, măsura pentru cantitate, ocazia pentru timp etc., iar Binele în calitate de bine este tocmai ceea ce este ca egal între aceste raporturi diferite. Pentru ca să existe analogie, trebuie deci să fie prezente două serii între care se stabilește un raport de la termen la termen: în acest sens, se poate spune că semnificațiile binelui (ca și cele ale lui unu) sunt analogice prin raportare la semnificațiile ființei, pentru că fiecărei semnificații a ființei îi corespunde o semnificație a binelui sau a lui unu.

Dar dacă este așa, nu putem extinde la semnificațiile ființei recursul la analogie pe care Aristotel îl sugerează de altfel doar pentru ca-

zul semnificațiilor multiple ale binelui. Acestea din urmă trimit la semnificațiile ființei, și egalitatea acestor raporturi este cea care autorizează afirmarea unei proporții. Dar la ce să raportăm semnificațiile ființei? Cu ce altă serie mai importantă să punem în paralel semnificațiile ființei? Poate că trebuie să renunțăm aici la metaforele matematice și să admitem că așa-numita convertibilitate scolastică a ființei cu unu și cu binele nu este complet reversibilă. Multiplicitatea semnificațiilor ființei clarifică și, dacă putem spune așa, scuză multiplicitatea semnificațiilor lui unu și ale binelui: deoarece cantitatea nu este calitate sau timp, măsura nu este virtute și nici ocazie, chiar dacă acești trei termeni din urmă sunt în chip vădit înrudiți. Dar de ce există cantitate și calitate și timp, și nu există numai ființă? Pluralitatea semnificațiilor binelui (sau ale lui unu) poate fi riguros justificată: cea a ființei, nu, cel puțin la nivelul ontologiei. Dacă binele ni se înfățișează sub diferite aspecte care nu țin de o știință comună, acest lucru se întâmplă pentru că el se afirmă prin diferitele semnificații ale ființei; iar dacă Binele ca bine nu este o vorbă goală și prezintă o relativă unitate de semnificație, el datorează acest lucru egalității raporturilor pe care diferitele sale semnificații le întreține cu fiecare dintre categoriile ființei. După cum se vede, recursul la ființă ne permite să răspundem la două întrebări: De ce binele are mai multe sensuri? De ce Binele ca bine este totuși mai mult decât un simplu *flatus vocis*?

Dar cum să răspundem la aceste două întrebări în situația în care ar fi vorba despre ființă? Dacă binele (sau unu) au mai multe sensuri pentru că ființa însăși are mai multe sensuri, lucrurile nu stau și invers tot așa, pentru că faptul că binele și unu au mai multe sensuri decât ființa este echivoc. Și dacă ființa păstrează totuși o anumită unitate a semnificației, nici o analogie nu va putea să o aplice. Greșeala interpreților scolastici constă în a se fi bazat pe propria lor teorie despre convertibilitatea ființei, a lui unu și a binelui, cu scopul de a extinde asupra ființei ceea ce Aristotel sugera numai în legătură cu semnificațiile binelui. Dar nici un text al lui Aristotel nu ne permite să punem binele și unu pe același plan cu ființa.[355] Desigur, el repetă adesea că binele și unu se afirmă în tot atâtea sensuri ca și ființa, dar faptul că formula nu este reversibilă ajunge pentru a anula orice „convertibilitate" în sens strict: pluralitatea semnificațiilor ființei nu poate avea același statut cu pluralitatea semnificațiilor binelui și ale lui unu; mai fundamentală, ea este totodată și mai obscură. Am văzut mai sus cum omonimia ființei servea, în raport cu cea a lui Unu, drept centru de

referință, drept principiu de explicație reziduală sau drept *refugium difficultatum*. În *Topicele*[356], am observat cum Aristotel enunța ca regulă generală faptul că un termen este omonim atunci când se folosește în cadrul diferitelor categorii ale ființei și cum aplica această regulă la cazul particular al binelui. În *Etica Eudemică*[357], el se baza pe imposibilitatea unei științe unice a ființei pentru a demonstra imposibilitatea unei științe unice a binelui. În sfârșit, în cartea Γ din *Metafizica*[358], după ce a așezat unul după altul πρὸς ἓν λεγόμενα, el arăta mai aprofundat că diferitele raporturi posibile ale semnificațiilor multiple ale lui unu cu temeiul lor comun, adică tocmai cu Unu-esență, nu *sunt* altceva decât categoriile ființei, celelalte decât esența. Pluralitatea categoriilor ființei apărea, în toate aceste cazuri, drept situația originară și incomprehensibilă, dincolo de care analiza nu poate să mai înainteze, ci doar să se învârtă într-un cerc vicios. Evident, se observă conturându-se o evoluție de la aceste diverse pasaje la cel din cartea I a *Eticii Nicomahice*: binele și unu, considerate mai întâi simple omonime după exemplul ființei, sunt apoi rânduite, tot în virtutea corespondenței lor cu ființa, printre πρὸς ἕν λεγόμενα; în fine, într-o a treia fază, Aristotel își dă seama că paralelismul între semnificațiile multiple ale binelui și cele ale ființei ne permite să înțelegem, într-o anumită măsură, omonimia binelui (și a lui unu), instituind între diversele lor semnificații egalitatea unui raport. Dar dacă, în acest ultim caz, corespondența cu ființa autorizează analogia, în schimb este evident că analogia nu se poate aplica în cazul ființei, în lipsa unei serii mai fundamentale cu care seria semnificațiilor ființei să poată fi pusă în raport.

Atunci când Aristotel se referă la analogie, nu poate fi vorba deci decât de ceea ce se va numi mai târziu analogie de proporționalitate. Or, ca să existe proporție, trebuie să existe corespondență, prin urmare doi termeni, sau mai degrabă, pentru că este vorba de o egalitate între raporturi, două serii de termeni. În consecință, poate să existe analogie între semnificațiile multiple ale binelui sau ale lui unu în raportul lor cu semnificațiile corespunzătoare ale ființei; în schimb însă, o pretinsă analogie a ființei nu poate avea nici un înțeles pentru Aristotel. Omonimia prin analogie, departe de a lua locul omonimiei lui πρὸς ἕν sau de a fi identică ei, o presupune și trimite la ea. Tocmai pentru că există categorii ale ființei și o anumită relație între aceste categorii, putem să găsim semnificații analoge și o relație analogă[359] între semnificații în cazul binelui și al lui unu. Dar analogia nu ne lămurește

deloc nici în ceea ce privește pluralitatea categoriilor, nici în ce privește natura raportului pe care acestea îl întreține cu un temei unic (πρὸς ἕν): acel πρὸς din πρὸς ἕν rămâne mereu la fel de ambiguu.[360] Iar problema ontologiei aristotelice rămâne întreagă: dacă ființa este echivocă sau dacă, cel puțin, unitatea ei depinde de un raport el însuși echivoc, cum și în numele a ce poate fi instituit un discurs *unic* despre ființă?

§4 Discursul despre ființă

Cu toate că ființa se afirmă în mai multe sensuri, Aristotel nu pare să pună la îndoială posibilitatea unui discurs coerent despre ființă, atunci când, la începutul cărții Γ din *Metafizica*, el afirmă fără ezitare existența unei științe a ființei ca ființă.[361] Am putea fi surprinși de această aparentă contradicție dintre afirmarea unei pluralități radicale de semnificații și încrederea într-un discurs despre ființă unificat, sau cel puțin unificabil, dacă nu ne-am fi deprins deja să facem diferența între declarațiile programatice ale lui Aristotel și realizările sale efective. A reușit Aristotel oare să constituie în fapt o știință a ființei ca ființă, în sensul în care este definită știința demonstrativă în *Analiticele secunde*? Aparenta siguranță a lui Aristotel, chiar dacă i-a înșelat timp de secole pe comentatori, nu trebuie să ne scutească să punem această întrebare. În plus, contradicția nu se află aici numai între intenții și sistem. Ea apare deja la nivelul declarațiilor de principiu: totul se petrece ca și cum Aristotel, chiar în momentul în care se prezintă ca fondator al științei ființei ca ființă, ar spori argumentele pentru a demonstra imposibilitatea acesteia.

Aristotel nu a admis întotdeauna că există o știință *unică* a ființei ca ființă. Ne amintim că polemica antiplatonică din *Topicele*, din *Etica Eudemică* și din *Etica Nicomahică* se baza pe omonimia ființei pentru a conchide că o știință unică a Binelui este imposibilă; și, cu toate că nu aceasta era tema explicită a expunerilor respective, se putea trage *a fortiori* concluzia imposibilității unei științe unice a ființei. Textul din *Etica Eudemică* nu lasă nici o îndoială în această privință: „Prin urmare, așa cum ființa nu este unică în categoriile pe care le-am enumerat, tot astfel binele nu este nici el unic; și cu atât mai mult nu există o știință unică a ființei, nici a binelui."[362] Această frază nu este singulară în opera lui Aristotel; dimpotrivă, găsim dezvoltate în lucrările sale argumente foarte puternice care dovedesc, direct sau indirect, imposibilitatea unei științe a ființei ca ființă: argumente atât de puternice, încât

nici Aristotel nu le va combate în întregime, chiar atunci când va năzui să constituie pe cont propriu o ontologie ca știință.[363]

Care sunt deci condițiile care determină ca un discurs să fie numit științific sau (cele două expresii fiind echivalente pentru Aristotel) demonstrativ (ἀποδεικτικός)? Printre toate condițiile pe care le găsim îndelung analizate, mai ales în *Analiticele secunde*, și care definesc ceea ce s-ar putea numi ideea aristotelică a științei, există una de maxim interes pentru problema noastră, deoarece este dificil de realizat în cazul ființei ca ființă: este exigența stabilității sau, mai mult, a determinării. Știm că Platon deja opunea părerii schimbătoare știința stabilă, iar Aristotel preia în contul său apropierea, sugerată deja în *Cratylos*[364], dintre ἐπιστήμη și στῆναι, dintre ideea științei și ideea opririi sau a repausului: „După noi, mintea cunoaște și gândește prin odihnă și oprire."[365] Evident, pentru Aristotel, ca și pentru Platon, este vorba mai întâi de a opune siguranța, certitudinea omului competent, agitației – foarte firești, după cum observă Aristotel – a sufletului încă ignorant: „Cineva devine prudent și cunoscător prin liniștirea sufletului după agitația care îi este firească."[366] Platon remarca deja că mișcarea pe care ne închipuim că o percepem în lucruri nu este decât proiecția propriului nostru vertij.[367] Dar această exigență, la Aristotel ca și la Platon, nu rămâne doar psihologică: constanța savantului trebuie să se bazeze pe stabilitatea obiectului. Astfel, *Cratylos* introducea Ideile, realități subzistente dincolo de aparențele în mișcare, drept condiții de posibilitate a unei științe stabile.[368] La Aristotel, exigența stabilității nu mai este îndeplinită prin recursul la o Idee transcendentă, ci prin stabilizarea în suflet a ceea ce este ca universal în experiență. Senzația ne pune în prezența „acestui subiect care este acum și în acest loc" (τόδε τι καὶ που καὶ νῦν)[369] și, din această cauză, depinde de condițiile schimbătoare de timp și loc. Dar, în raport cu cunoașterea de tip științific, obiectul rămâne nedeterminat, „nediferențiat"[370], atâta vreme cât universalul care există în el nu este degajat și stabilizat. Instituirea cunoașterii științifice este descrisă de Aristotel ca așezare în repaus în suflet a tot ce există universal în experiențele individuale ale sufletului: într-o oarecare măsură, așa cum „într-o bătălie, în mijlocul dezordinii, oprindu-se un soldat, se mai oprește unul, apoi încă unul, până când armata revine la ordinea ei inițială."[371] În termeni mai abstracți, trecerea de la particular la universal se prezintă ca un progres de la infinit la finit; și acest progres este constitutiv pentru știință, deoarece numai finitul poate fi cunoscut, numai el poate satisface

exigența științifică de stabilitate și certitudine.[372] Așa va demonstra Aristotel în *Analiticele secunde*, superioritatea demonstrației universale (adică a celei privind universalul) față de demonstrația particulară: „Cu cât demonstrația devine mai particulară, cu atât ea alunecă în infinit, în timp ce demonstrația universală tinde către simplu și către limită. Or, ca infinite, lucrurile particulare nu sunt cognoscibile: ele sunt cognoscibile numai ca finite."[373]

Universalul este deci pentru Aristotel cu totul altceva decât un rezumat sau o sumă a experienței. El este limita către care tinde experiența, în care ea se stabilizează și în care învățatul își va putea găsi liniștea. În acest sens trebui înțeles principiul, des afirmat de Aristotel, că nu există știință decât despre universal. În această necesitate a învățatului trebuie să vedem cu totul altceva decât un gust oarecare pentru generalități, un dispreț pentru individual. Mai mult, dacă înțelegem prin individual ceea ce este întru totul determinat, atunci universalul va fi cel care posedă adevărata individualitate. Iar dacă înțelegem prin universal confuzul, nedeterminatul, atunci este limpede că individualul corespunde cel mai bine acestei definiții. Înțelegem deci că Aristotel, în cel puțin un pasaj, se încurcă singur, până la punctul de a numi *universal* (καθόλου) ceea ce în altă parte numește *particular* (καθ' ἕκαστον), și invers: este pasajul, o adevărată *crux comentatorum*, cu care începe *Fizica* și în care se afirmă că lucrul cel mai universal este mai cunoscut pentru noi, însă cel mai puțin universal este „mai clar și mai cunoscut prin natură" (τῇ φύσει σαφέστερον καὶ γνωριμώτερον).[374] Acest pasaj nu poate fi explicat, pare-se, decât dacă ne raportăm la întrebuințarea curentă, populară și peiorativă a cuvântului καθόλου, care nu are aici sensul universalului aristotelic, ci desemnează un soi de percepție confuză, sincretică și care nu este generală decât pentru că este indistinctă. Cum observă pertinent Simplicius în comentând acest pasaj, există două feluri de cunoaștere „generală": mai întâi, „o cunoaștere globală, confuză, datorată simplei atenții acordate lucrului, mai încâlcită decât aceea a definiției științifice. Dar există o altă cunoaștere, restrânsă, unificând toate părțile. Această din urmă cunoaștere este simplă și aparține ordinii cunoașterii intuitive."[375]

Universalul este deci față de particular ceea ce este clarul față de confuz, sau simplul față de complex, sau, pentru a relua termenii pe care Aristotel îi împrumută de la Platon, ceea ce este *limita* (πέρας) față de *nelimitat* (ἄπειρον). Dacă prin urmare știința este știință a

universalului, este înainte de orice pentru că nu există cunoaștere stabilă decât privitor la ceea ce comportă o limită – concepție împărtășită de Aristotel, ca și de Platon cel din ultimele dialoguri.

Ce se întâmplă, de acum înainte, cu cunoașterea ființei ca ființă? Dacă universalul aristotelic s-ar defini numai prin extensiunea sa, atunci ființa ca ființă – această ființă care este „comună tuturor lucrurilor"[376] – ar fi termenul cel mai universal, iar știința ființei ca ființă cea mai perfectă dintre toate științele. Dar, cum am văzut adineauri, nu extensiunea unui termen îi definește universalitatea, iar vocabularul aristotelic deosebește foarte limpede *generalul*, *comunul* (κοινόν) de *universal* (καθόλου).[377] Dacă, atunci când ne ridicăm de la individ la specie și de la specie la gen, universalitatea, adică simplitatea, crește în același timp cu generalitatea, vine un moment în care acest raport se inversează și în care excesul de generalitate ne va îndepărta de universal: este momentul, pe care l-am descris deja, în care discursul uman devine van, pentru că este prea general. Dacă nu există decât știință a limitei, putem rata știința în două feluri: fie prin lipsă, fie prin exces. O ratăm prin lipsă atunci când rămânem în particular, la diversitatea experienței sensibile; o ratăm prin exces atunci când depășim universalul, genul, și intrăm în sfera discursurilor generale și goale.[378] Universalul, ca orice limită, reprezintă deci un punct de echilibru: dacă există un infinit (ἄπειρον) din lipsă de universalitate, există și un infinit din exces de generalitate. Alături de universalitatea justă a discursului științific, avem universalitatea cea rea a vorbăriei retorice, căreia Aristotel este înclinat cîteodată să-i prefere bâlbâielile acelor filosofi presocratici care, dacă nu se ridicaseră încă până la universal, cel puțin îmbătrâniseră în intimitatea lucrurilor sensibile.[379]

Știința apare deci ca o limită între dispersarea senzațiilor particulare și incertitudinea generalităților retorice. Așa se lămurește coexistența, în textele lui Aristotel, a două serii de afirmații care ar putea să pară contradictorii: orice știință este știință a universalului, și totuși nu există știință universală, sau: orice știință este particulară. Dacă prima teză este îndreptată împotriva fizicienilor presocratici și preia în avantajul său descoperirea socratică a discursurilor universale, semnificația polemică a celei de-a doua teze este la fel de clară: ea este îndreptată mai întâi împotriva pretenției sofiștilor de a dizerta despre toate lucrurile și de a putea da lecții, în privința oricărui subiect, omului competent. Dar, într-un mod mai subtil, ea atacă și pretențiile platonicienilor de a constitui – tocmai împotriva sofiștilor –

o știință a Binelui sau a lui Unu care, sub numele de dialectică, ar îngloba celelalte științe.

Într-un pasaj din *Respingerile sofistice* îndreptat împotriva sofiștilor, Aristotel arată că este zadarnic să încerci să inventariezi locurile tuturor respingerilor posibile, fiindcă, pentru aceasta, ar trebui să ai la dispoziție știința tuturor ființelor[380], or, „o asemenea știință nu poate fi obiectul nici unei discipline (οὐδεμιᾶς τέχνης), deoarece științele sunt fără îndoială în număr infinit (ἄπειροι), în felul în care și demonstrațiile lor sunt tot așa".[381] Se pare că aici Aristotel a vrut să arate că însușirea unei tehnici universale a respingerii este omenește imposibilă, dacă admitem cel puțin că acela care respinge trebuie să fie de fiecare dată la fel de competent ca și adversarul său: geometru dacă respinge un geometru, medic dacă respinge un medic etc. La acest nivel, argumentul ar putea să pară doar de ordin psihologic, opunând iluzoriei polimatii a sofiștilor inevitabilele limitări ale omului competent; tot astfel, la începutul lucrărilor sale de biologie, Aristotel ne va avertiza că trebuie ales între „cultura generală" și „știința lucrului".[382] Dar textul din *Respingerile sofistice* dă acestei opoziții o explicație care nu este doar psihologică: dacă o știință a tuturor lucrurilor este imposibilă, acest lucru se întâmplă pentru că ea ar fi o știință a științelor, iar acestea sunt infinite. Încă o dată deci, pentru că o știință a infinitului este imposibilă (nu numai pentru noi, ci și în sine, nu numai pentru om, ci și pentru Divinitate), Aristotel consideră că imposibilitatea unei științe universale se înțelege de la sine: totalitatea, fiind infinită, nu este cognoscibilă[383] și ne putem întreba dacă ipoteza unui Zeu omniscient nu i s-a părut lui Aristotel la fel de absurdă ca aceea a unui om competent în mod universal.

Dar oare, din această cauză, textul din *Respingerile sofistice* interzice constituirea unei științe a ființei ca ființă? Ne-am putea gândi că, de fapt, aceasta nu se confundă cu o „știință a tuturor lucrurilor": ființa ca ființă nu este totalitatea ființelor, ci „ceea ce este comun tuturor lucrurilor". Mai mult, s-ar putea obiecta că Aristotel nici măcar nu atinge prin critica sa știința universală însăși, sau, cel puțin, că o învinge reducând universalitatea la infinitate, fie considerând-o ca o totalitate în extensiune, un infinit actual care ar fi imposibil de epuizat, fie ca o totalitate în potență, care este în egală măsură necognoscibilă datorită nedeterminării sale.[384] Dar, dacă argumentului din *Respingerile sofistice* îi lipsește încă precizia, el rămâne dovada, probabil timpurie, a unei direcții de gândire care se va păstra constant în opera aristotelică:

neîncrederea în orice gândire care pretinde că se instalează dintr-o dată în totalitate sau care – ca în cazul acelor dialecticieni slabi despre care se vorbește în *Philebos* și care „se aventurează în unu"[385] – pretinde că accede foarte repede la totalitate. Oricare ar fi formele tehnice pe care le îmbracă, argumentul lui Aristotel împotriva acestor doctrine va fi mereu același: vrând să sesizezi unitatea ființei, aluneci în infinitate, adică în neființă[386]; confuzia între ființă și neființă este capătul tuturor filosofiilor totalității și semnul de nerespins al eșecului lor. Acest lucru nu este valabil numai pentru sofiști sau platonicieni, care nu ating universalitatea sau unitatea decât cu prețul vacuității discursului; dar regăsim un argument asemănător în polemica lui Aristotel cu fizicienii și teologii, fie că este vorba de Unu al lui Parmenide, de Infinitul lui Anaximandru, de Amestecul primordial al lui Anaxagoras sau chiar de Noaptea lui Hesiod.[387] S-ar putea spune despre toți ceea ce Aristotel spune în mod special despre Anaxagoras, a cărui teză *Toate lucrurile sunt împreună* (ὁμοῦ πάντα χρήματα) se reduce în cele din urmă la cealaltă teză, *Nimic nu există cu adevărat*: „Acești filosofi par să vorbească despre nedeterminat; închipuindu-și că vorbesc despre ființă, vorbesc în realitate despre neființă."[388]

Dar atunci când Aristotel, la începutul cărții A, descrie ideea de filosofie, el este obligat să introducă în definiția acestei științe (ἐπιστήμη) noțiunea de totalitate, și în paralel pe cea de cultura universală, pe care pe de altă parte o va respinge. Căci prin ce s-ar distinge filosoful de alți savanți dacă, spre deosebire de științele particulare, știința lui nu s-ar extinde asupra tuturor lucrurilor (ἐπίστασθαι πάντα)[389]? Este adevărat că Aristotel adaugă imediat o dublă rezervă: „Noi îl concepem pe filosof ca pe acela care știe totul în măsura posibilului (ὡς ἐνδέχεται) și fără a poseda pentru aceasta știința fiecărui lucru în particular."[390] Sensul acestei ultime restricții este precizat câteva rânduri mai jos: a poseda știința tuturor lucrurilor înseamnă a poseda știința universalului, căci „acela care cunoaște universalul cunoaște într-un anumit mod toate cazurile particulare subsumate universalului (πάντα τὰ ὑποκείμενα)."[391] Aporia totalității pare aici rezolvată prin recurgerea la universal, care este într-adevăr o totalitate, dar numai în potență: nefiind multiplicitatea cazurilor particulare decât în potență, universalul scapă nelimitării acestora din urmă și poate, în act, să se constituie ca unitate a unei esențe. Universalul apare atunci ca principiul cunoașterii cazurilor particulare, astfel încât discursurile universale încetează să se mai opună „științei lucrului"; căci cel care

cunoaște principiul cunoaște de asemenea și lucrul căruia principiul îi este principiu.[392] Numai pe această cale putea fi salvată o știință a totalității: o asemenea știință nu ar fi propriu-zis – adică în act – o știință a tuturor lucrurilor, ci o știință a principiilor tuturor lucrurilor[393], adică o știință a primelor principii.

Astfel am fi determinat în ce sens este legitimă o știință a totalității, iar problema ar fi putut să pară rezolvată. Ea chiar este rezolvată, cel puțin de drept, sau, cum ar spune Aristotel, în sine. Înțelegem acum ce ar însemna o știință supremă, aceea care ar putea fi atribuită, de exemplu, unui Zeu omniscient: nu o vorbărie universală, în maniera sofiștilor, nici o bâlbâială despre Totalitate, în maniera fizicienilor, ci o cunoaștere a primelor principii și o capacitate infinită de a desfășura consecințele lor, un fel de intuiție originară care ar sesiza totalitatea în sursa ei. Dar o asemenea știință este posibilă pentru noi? Aici este locul să ne amintim prima rezervă a lui Aristotel: „Noi concepem pe filosof ca pe acela care știe totul în măsura posibilului". Care este aici posibilul, adică posibilul din punctul de vedere uman? Ideea filosofiei înțelese drept cunoaștere universală se va putea întrupa într-o cunoaștere efectivă a primelor principii? Mai multe texte ale lui Aristotel vor da un răspuns lipsit de echivoc acestei întrebări: știința primelor principii este legitimă (spre deosebire de o știință care și-ar lua Totalitatea drept obiect nemijlocit) și este chiar, într-un sens, indispensabilă (în măsura în care ea condiționează toate cunoașterile parțiale), dar este totuși imposibilă.

Aceasta este obiecția pe care, în cartea A a *Metafizicii*, Aristotel i-o adresează mai întâi lui Platon, care, spune el, aspirase să „cerceteze elementele tuturor ființelor"[394]: aluzie, probabil, la concepția platoniciană a dialecticii ca știință universală.[395] Argumentația lui Aristotel este următoarea: orice cunoaștere presupune cunoaștere prealabilă, fie că este vorba de demonstrație (care presupune o cunoașterea premiselor), de definiție (care cere să fie cunoscute elementele definiției) sau de inducție (care presupune perceperea lucrurilor particulare). Dar atunci cum va fi dobândită o cunoaștere a elementelor tuturor lucrurilor, adică a elementelor celor mai comune? Pentru ca aceasta să fie posibilă, ar trebui să fie dată în prealabil o cunoaștere anterioară, care ar fi cunoașterea elementelor acestor elemente. Dar atunci acestea nu ar mai fi elementele cele mai comune, pentru că ar exista elemente încă și mai universale, care ar fi elementele acestor elemente. S-ar putea eventual obiecta că orice știință se află în aceeași situație,

fiindcă se sprijină pe principii care, fiind în mod necesar anterioare, nu pot ține de însăși știința respectivă: „Astfel, cel care începe să învețe geometria, cu toate că poate să aibă alte cunoștințe anterioare, nu știe nimic despre obiectul însuși al științei în chestiune și despre materiile pe care își propune să le învețe."[396] Însă geometrul *poate* să aibă cunoștințe anterioare; el chiar trebuie să le aibă, pentru că geometria depinde de o știință mai generală, care este matematica în general, și, prin intermediul acesteia, de o știință și mai generală, care este știința principiilor celor mai comune sau știința ființei ca ființă. A spune că orice știință presupune o cunoaștere anterioară înseamnă a recunoaște că nici o știință nu posedă în ea însăși propriu-i temei, deci că există o ierarhie a științelor, fiecare depinzând de știința imediat anterioară. Dar, atunci, de ce anume depinde prima dintre științe sau, ceea ce înseamnă același lucru, știința cea mai universală (pentru că ea este știința principiilor care guvernează totalitatea științelor)? Singurul răspuns este că, dacă orice știință depinde de altă știință, o știință a tuturor lucrurilor, neputând depinde decât de ea însăși, este imposibilă ca știință.[397]

Un pasaj din *Analiticele secunde*, de data aceasta îndreptat împotriva sofiștilor, confirmă indirect argumentația de mai sus. Funcția oricărei științe este de a demonstra o proprietate (τι) a unui subiect (περί τι), cu ajutorul principiilor (ἔκ τινων).[398] Dar nu este suficient ca aceste principii să fie adevărate, ci trebuie de asemenea ca ele să fie potrivite (οἰκεῖα), adică apropriate genului la care se referă demonstrația.[399] Prin urmare este o greșeală logică să demonstrezi o propoziție plecând de la principii prea generale, de exemplu să demonstrezi o teoremă de geometrie plecând de la axiome comune geometriei și altor științe.[400] Altfel spus, orice propoziție a unei științe trebuie demonstrată pornind de la principiile proprii acestei științe.[401] Dar, în acest caz, se întreabă Aristotel, prin ce anume vor fi demonstrabile „principiile proprii fiecărui lucru"? Dacă sunt demonstrabile, ele nu vor putea fi demonstrate decât prin principii mai generale, care vor fi în ultimă instanță „principiile tuturor lucrurilor": astfel, dacă am vrea să demonstrăm principiile geometriei, nu am putea să o facem decât plecând de la principii anterioare, adică mai universale, cum este principiul contradicției. Dar această consecință contrazice regula enunțată mai devreme, conform căreia nici o demonstrație nu poate viza mai multe genuri deodată, adică nu poate demonstra o proprietate a unui gen plecând de la un principiu valabil și pentru alte genuri. De aici, Aristotel trage

următoarea concluzie: „Este clar că principiile proprii fiecărui lucru nu sunt susceptibile de a fi demonstrate; căci aceste principii vor fi principiile tuturor lucrurilor[402], iar știința acestor principii va fi cea mai înaltă dintre toate științele (κυρία πάντων)... O asemenea știință va fi știință într-un grad mai înalt sau chiar în gradul cel mai înalt (ἂν ἐπιστήμη ἐκείνη εἴη καὶ μᾶλλον καὶ μάλιστα)."[403] Tonul solemn adoptat de Aristotel pentru a vorbi despre această știință supremă care ar fi știința principiilor tuturor lucrurilor a indus în eroare destui comentatori: dacă ar fi să-i credem, nu se poate ca autorul *Metafizicii* să fi vrut să spună că o știință despre care vorbește cu atâta respect și care seamănă atât de mult cu știința primelor principii, așa cum el însuși dorea de altfel s-o constituie, este inaccesibilă sau pur și simplu imposibilă! „Interpretarea restrictivă a acestui pasaj, spune limpede Tricot, este inacceptabilă."[404] Ea este totuși singura care se potrivește cu contextul, în care vedem că o demonstrație a principiilor proprii fiecărei științe este declarată imposibilă *pentru că* o asemenea demonstrație ar releva o știință universală. Argumentația nu mai are nici un sens dacă nu presupune imposibilitatea științei universale, imposibilitate pe care Aristotel a dovedit-o de altfel îndeajuns pentru a putea s-o invoce aici ca înțelegându-se de la sine. Că această știință este dominantă (κυρία), că este mai „știință" decât celelalte științe sau chiar că este știință în cel mai înalt grad, toate acestea nu schimbă cu nimic imposibilitatea ei: ea ar avea toate aceste însușiri dacă ar exista. Desigur, este incontestabil faptul că Aristotel se mulțumește în plus să descrie presupusele merite ale acestei științe supreme, a cărei idee n-o întrevede decât proclamându-i imposibilitatea. Dar ajunge o scurtă observație pentru a ne readuce la realitate: „Totuși (δὲ), demonstrația nu se extinde de la un gen la altul."[405] Încă o dată deci, o știință care ar pretinde că demonstrează principiile proprii fiecărui gen cu ajutorul principiilor comune tuturor genurilor este imposibilă, iar noi adăugăm: ea este imposibilă cu toate că este cea mai înaltă, cea mai utilă, cea mai indispensabilă dintre științe.[406]

★

★ ★

Caracterul dispersat al cunoașterii umane este deci un fapt care ar putea justifica, precum mai târziu la Comte, o concepție pozitivistă asupra acestei cunoașteri. Dar acest fapt nu poate fi acceptat ca atare de Aristotel, pentru că el ar pune sub semnul întrebării, cum a observat Trendelenburg[407], temeiul științelor particulare însele. Orice știință

este particulară, dar ea nu-și poate justifica singură propria particularitate: ea are ca obiect un domeniu determinat al ființei, dar nu se poate întemeia decât prin elucidarea raportului pe care îl întreține cu ființa în totalitatea ei. De aici, următorul paradox: același Aristotel anunță pe de o parte constituirea unei științe a ființei ca ființă, definite de la bun început prin non-particularitatea ei[408], și demonstrează pe de altă parte că orice știință în calitatea ei de știință este în mod necesar particulară. S-ar putea obiecta că este dificil să-i atribuim lui Aristotel o contradicție atât de grosolană, că argumentele expuse mai sus se refereau în sens polemic la retorica sofiștilor, la dialectica platoniciană sau la filosofiile presocratice ale Totalității și, în fine, că știința ființei ca ființă trebuie să fi fost concepută de Aristotel într-un asemenea mod încât să scape de aceste critici. Dar noi am văzut că, pe parcursul polemicii cu presocraticii, cu sofiștii și cu Platon, fusese pusă sub semnul întrebării tocmai posibilitatea unei științe a Totalității, a principiilor comune sau a primelor principii (toate trei expresiile putând fi considerate provizoriu ca echivalente). Or, nu există nici o îndoială că știința ființei ca ființă își asumă această triplă pretenție.

În primul rând, știința ființei ca ființă pare într-adevăr moștenitoarea vocației sinoptice și universaliste care este legată, cum o dovedește începutul *Metafizicii*, de ideea general admisă a filosofiei[409]; căci ființa ca ființă este „ceea ce este comun tuturor lucrurilor"[410], ceea ce este „spus prin excelență despre totalitatea lucrurilor"[411], iar știința ființei ca ființă este definită intenționat prin opoziție cu științele particulare.[412] Mai precis, unei asemenea științe îi revine în mod obligatoriu studiul principiilor sau axiomelor comune, adică al acelor principii care, nefiind proprii cutărei științe particulare, dar fiind totuși presupuse de toate științele, nu pun în evidență competența nici a aritmeticianului, nici pe cea a geometrului, nici pe cea a fizicianului[413], nici a oricărui alt savant „particular". Și, în sfârșit, aceste principii comune sunt în același timp principii prime, căci posesia lor este necesară pentru a cunoaște indiferent ce ființă; or, „ceea ce trebuie în mod necesar să cunoaștem pentru a cunoaște indiferent ce, trebuie de asemenea să fie în mod necesar binecunoscut dinainte."[414] Prin aceasta, știința ființei ca ființă aspiră să-și însușească un alt caracter general recunoscut al înțelepciunii, acela de a fi „știința teoretică a primelor principii și a primelor cauze".[415] Știință a totalității sau, mai exact, știință a principiilor tuturor lucrurilor[416], adică a principiilor comune sau a principiilor prime: această triplă concepție asupra științei universale reapare, nu mai în-

cape îndoială, în proiectul aristotelic al unei științe a ființei ca ființă.[417] Dar, în același timp, criticarea pretențiilor platonicienilor și a sofiștilor de a constitui o știință universală părea să conducă la eșecul unui asemenea proiect.

Faptul că Aristotel a demonstrat pe îndelete imposibilitatea științei de care totuși își leagă numele nu este unul dintre cele mai mici paradoxuri ale sale. Dar ar fi prea ușor să punem acest paradox pe seama unei inadvertențe a autorului nostru, sau pe seama nedesăvârșirii lucrărilor sale – așa cum s-a procedat adesea pentru a explica aparentele și prea numeroasele sale contradicții. Dificultatea (a cărei formă cristalizată este contradicția, dacă putem spune așa) reprezintă la Aristotel momentul esențial al cercetării filosofice: ea este *aporie*, adică întrerupere a demersului[418], iar soluția sa este condiția unui nou punct de plecare. Căci „bunul mers (εὐπορία) viitor se confundă cu soluția aporiilor precedente."[419] Or, a rezolva o aporie nu înseamnă să o eludezi, ci să o dezvolți (διαπορῆσαι), nu s-o lași deoparte, ci să o pătrunzi și să o parcurgi parte cu parte (διά). Ἀπορεῖν, διαπορεῖν, εὐπορεῖν: n-am sesiza originalitatea metodei aristotelice dacă am neglija al doilea moment, care este, la drept vorbind, esențial: „A cerceta fără să parcurgi dificultățile (ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι) este ca și cum am merge fără să știm încotro ne îndreptăm, înseamnă chiar să riscăm a nu putea recunoaște dacă, la un moment dat, am găsit sau nu ceea ce căutam."[420]

În cercetarea întreprinsă de noi a unui discurs *unic* despre ființă, am întâlnit dificultățile inerente proiectului unei științe a ființei ca ființă. Aceste dificultăți se rezumă într-o aporie fundamentală, a cărei dezvoltare completă ne va arăta poate calea unui nou început. Această aporie ar putea fi formulată în trei propoziții pe care Aristotel le susține pe rând și care sunt totuși de asemenea natură încât nu pot fi acceptate două dintre ele fără a o respinge pe a treia:

1) Există o știință a ființei ca ființă.
2) Orice știință are ca obiect un *gen* determinat.
3) Ființa nu este un gen.

*

* *

Prima propoziție este, așa cum am văzut, cea care deschide cartea Γ a *Metafizicii* și care inspiră, dacă nu conținutul acestei cărți (care, cum am arătat mai devreme[421], nu are nimic „științific" în sensul aristotelic al termenului), cel puțin siguranța cu care Aristotel abordează

aici una din sarcinile atribuite științei ființei ca ființă: stabilirea principiilor comune.

A doua propoziție nu face decât să rezume tot ce s-a spus mai sus despre concepția aristotelică despre știință, și îndeosebi despre necesitatea determinării ce îi este inerentă. Dacă ne raportăm la diferitele sensuri ale cuvântului γένος, pe care Aristotel le enumeră în capitolul 28 din cartea Δ a *Metafizicii*, vedem că ideea de *unitate* este firul conducător care ne permite să trecem de la sensul fizic al termenului (rasa) la sensul său logic (genul, opus mai degrabă diferenței decât speciei): nu este întâmplător faptul că același termen desemnează atât „generarea continuă a ființelor având aceeași formă", sau mai corect principiul acestei generări, cât și ceea ce face ca figurile plane să fie numite suprafețe, iar solidele, solide.[422] În ambele cazuri, apartenența la aceeași unitate generică aici comportă un dublu aspect, pozitiv și negativ: ea implică mai întâi faptul că diferențele (individuale în cazul rasei, specifice în cazul discursului) sunt menținute în interiorul unei anumite unități prin dependența de un același strămoș sau prin aderarea la același „subiect"; în acest sens, genul este „subiectul diferențelor".[423] Dar, pe de altă parte, apartenența la un gen implică excluderea altor genuri: „Nu este posibil să treci de la un gen la altul"[424], fie în planul generării[425], fie în cel al discursului: „*Diferite prin gen* se spune despre lucrurile care sunt ireductibile unele la altele (μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον) sau nu se pot cuprinde într-un același lucru."[426] „Nu există drum de la unul la celălalt"[427], spune în altă parte Aristotel. Spre deosebire de unitatea specifică – oprire totdeauna provizorie în căutarea unei unități superioare –, unitatea generică este termenul ultim dincolo de care căutarea unității ar deveni „verbală și vană". Unitatea specifică se confundă cu însăși mișcarea prin care discursul universalizează; unitatea generică indică punctul extrem în care realitatea interzice înaintarea mișcării de universalizare. Prima este deschisă, cea de-a doua închisă, pentru că una exprimă mișcarea discursului, iar cealaltă realitatea lucrurilor. Înțelegem deci că unitatea generică admite un contrariu pe care cea specifică nu îl are: în timp ce speciile sunt, în anumite condiții, reductibile unele la altele, genurile sunt ireductibile unele la altele și nu comunică între ele. Ele impun o oprire, aparent definitivă, a discursului uman.[428]

În consecință, a afirma că orice știință are drept obiect un gen înseamnă a aminti că orice știință este știință a universalului. Dar a spune că fiecare știință nu are drept obiect decât un gen[429] înseamnă a

aminti contrariul regulii precedente: anume că, dacă trebuie atins universalul pentru a constitui un discurs științific care să nu fie doar discurs, ci să aibă ca obiect lucrul însuși, nu trebuie depășit acest universal definit care este genul, existând altminteri riscul de a aluneca în vacuitatea discursurilor prea generale. Genul este deci *ceva*-ul, τι, asupra căruia (περὶ ὅ) ținteşte demonstrația[430], sau mai degrabă în interiorul căruia se va desfășura demonstrația[431], și din care nu va putea ieși, chiar în ascensiunea ei spre principii, fără să cadă în raționamente sofiste.[432] Genul este unitatea în interiorul căreia toate propozițiile unei științe prezintă un sens univoc: un sens aritmetic dacă este vorba de număr, geometric dacă este vorba de figură, matematic, mai general, dacă este vorba de cantitate în general etc. Nu vom fi deci surprinși să vedem cum punctul de vedere al genului, fizic la origine, se întâlnește cu punctul de vedere „lingvistic" al semnificației: astfel, categoriile sunt numite genurile cele mai generale a ceea ce există și totodată semnificații multiple ale ființei.[433] *Genuri* prin raportare la „zonele" pe care le circumscriu, ele sunt *semnificații* multiple ale unui discurs care folosește, cu referire la toate lucrurile, vocabularul echivoc al ființei, începând cu copula în cadrul propoziției. Dacă, așa cum am văzut, genul este locul unde mișcarea universalizantă a discursului (mișcare ce tinde spre ființa ca ființă) se lovește de dispersarea ireductibilă a ființelor, nu este deloc surprinzător faptul că el reprezintă punctul de extremă tensiune în care discursul semnifică în cea mai mare măsură lucrurile, fără ca din această cauză să-și piardă semnificația univocă.

Astfel se explică faptul că, în capitolul din cartea Δ în care analizează termenul γένος, Aristotel nu se sfiește să amestece referirile biologice la rasă cu precedentele sale analize asupra semnificației. După ce a definit ca „diferite prin gen lucrurile al căror subiect proxim[434] este diferit și care sunt ireductibile unele la altele sau nu pot fi aduse la aceeași unitate", el adaugă: „Așa este și cu tot ceea ce este afirmat conform categoriilor diferite ale ființei, căci, dintre lucrurile despre care se afirmă că sunt, unele semnifică fie vreo esență, fie vreo calitate, fie conform vreunuia din modurile pe care le-am diferențiat mai înainte."[435] Și Aristotel explică îndată de ce faptul de a fi afirmat potrivit unor categorii diferite ajunge pentru a dovedi că există diferență (reală) prin gen: „Aceste moduri de semnificație sunt ireductibile atât unele la altele, cât și toate la unul singur."[436] Astfel, multiplicitatea ireductibilă a semnificațiilor ființei este prezentată aici, așa cum de altminteri mai fusese deja într-un text din *Topicele*[437], ca expresie sau

semn al incomunicabilității genurilor: totul se petrece ca și cum vocabularul fizic al genului nu făcea decât să traducă într-o altă formă rezultatul analizelor lui Aristotel asupra semnificațiilor ființei. Teza conform căreia fiecare știință are drept obiect un singur gen, celelalte fiind excluse, nu era deci nouă: chiar dacă poate fi dovedită pe alte căi[438], ea nu face decât să confirme descoperirea fundamentală a omonimiei ființei.

Cât privește a treia propoziție, anume că *ființa nu este un gen* – propoziție incompatibilă, așa cum am arătat mai sus, cu proiectul unei științe a ființei ca ființă –, ea reiese foarte clar din tot ce s-a afirmat până acum, o dată ce am admis faptul că orice știință are ca obiect un singur gen. Ea decurge în primul rând din definiția genului: dacă genul este o totalitate închisă care nu unește decât cu condiția de a exclude, ideea de a face din ființă genul tuturor ființelor, genul universal, apare dintr-o dată drept contradictorie. Putem găsi confirmarea clară a acestei imposibilități teoretice în analiza psihologică a trecerii la universal, propusă de Aristotel într-un pasaj deja citat din *Analiticele secunde*: descoperirea universalului are drept efect, așa cum am văzut, un fel de oprire a sufletului, astfel încât, considerată în geneza ei, gândirea universalului se prezintă ca o serie de opriri succesive: experiența dezordonată a sensibilului se stabilizează mai întâi în aceste prime unități inteligibile care sunt speciile; „apoi, printre aceste noțiuni universale, se produce o nouă oprire în suflet, până când în sfârșit se fixează în el noțiunile indivizibile (ἀμερῆ) și cu adevărat universale."[439] Experiența psihologică însăși arată deci că ascesiunea către universal își are capătul nu într-un universal unic, ci într-o pluralitate de genuri indivizibile[440], dincolo de care nu se mai poate înainta. Dacă, plasându-ne în alt unghi de vedere, interpretăm genul ca unitatea maximă de semnificație, teza conform căreia *ființa nu este un gen* nu va fi decât o nouă formulare a ceea ce Aristotel numește în altă parte omonimie a ființei.

Această teză nu apare deci izolată în filosofia aristotelică; în particular, din ea se inspiră un întreg aspect al polemicii antiplatoniciene: acela în care i se reproșează lui Platon faptul că a făcut din Bine, sau din Unu, o Idee universală și cu toate acestea univocă.[441] Oricum, Aristotel nu s-a dispensat de sarcina de a demonstra direct această teză. Demonstrația se exprimă prin două argumente cu caracter tehnic, care sunt expuse în diverse pasaje din *Topicele* și din *Metafizica*. Aceste două argumente sunt binecunoscute; ele au fost adesea parafrazate în Evul Mediu[442], Hegel și-a amintit de unul dintre ele, iar mai recent ele au făcut obiectul unor exegeze minuțioase și, pare-se, exhaus-

tive.[443] Nu va fi deci necesar să insistăm mult asupra lor. Le vom rezuma totuși, pentru a examina locul și valoarea lor în cadrul perspectivei aristotelice în ansamblul ei.

Mai întâi, am putea observa împreună cu Aristotel, și împotriva unui platonism care ar asimila Binele cu ființa, că ființa nu are un conținut inteligibil. Căci, dacă „nu este posibil ca nimic din ceea ce este universal să fie esență"[444] (pentru că esența este totdeauna subiect, iar universalul nu este niciodată decât predicat), este limpede că lucrul care este cel mai universal va fi totodată cel mai puțin esență. Ființa, fiind predicatul cel mai universal, va fi, dintre toți termenii, cel mai puțin susceptibil de a deveni subiectul unei propoziții. Ființă se spune despre toate ființele, dar strict vorbind nu se poate spune nimic *despre* ființă. În termenii logicii clasice, se poate spune că ființa, având o extensiune infinită, are o comprehensiune care la limită este nulă. Aristotel prezintă acest argument sub o formă puțin diferită, dar care înseamnă până la urmă același lucru: nu putem defini ființa[445], căci nu am putea proceda decât făcând-o să participe la un gen și mai universal (dacă este adevărat că singurul sens pe care-l putem atribui verbului *a participa* este: „A primi definiția lucrului la care se participă")[446]; or, ființa, „fiind afirmată despre tot ceea ce există", ar fi afirmată de asemenea și despre propriul ei gen; am ajunge deci la rezultatul că genul ar participa la acel ceva al cărui gen este, lucru evident imposibil, pentru că genului nu i se poate atribui acel ceva căruia el însuși îi este atribut.[447] Nu există deci gen *al* ființei și, în consecință, nici definiție *a* ființei, pentru că definiția constă în a face obiectul definit să intre în genul a cărui specie este. Dacă definiția este ea însăși expresia esenței, imposibilitatea de a defini ființa ar fi semnul unei absențe mai radicale, absența unei esențe a ființei: „Nu este posibil ca ființa să fie o esență în calitate de unitate determinată distinctă de multiplu (ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλά), căci ea este un termen comun (κοινόν) și nu există decât ca predicat (κατηγόρημα)."[448]

Dar, dacă s-a arătat astfel că nu există gen al ființei, încă nu s-a arătat că din această cauză ființa n-ar putea fi ea însăși un gen. Argumentația precedentă nu făcea decât să explice faptul, la drept vorbind evident, că nu există gen mai universal decât ființa, și de aici deducea consecințele referitoare la discursul despre ființă, respectiv că acesta nu se poate lua drept definiție a ființei. Dar din faptul că ființa nu poate fi definită, nu putem încă să tragem concluzia că ființa nu este nimic. Acest prim argument al lui Aristotel dovedește numai o

anumită neputință a discursului, în mod special radicală în cazul ființei[449], dar nu și o oarecare identificare a ființei cu neantul.

Mai gravă prin consecințele sale va fi argumentația care urmărește să dovedească faptul că ființa însăși nu este un gen: adică, nu numai că nu există gen mai universal decât ființa, dar că ființa însăși *nu este* genul universal, pentru motivul că însăși noțiunea de gen universal este contradictorie. Primul argument se baza pe universalitatea ființei pentru a dovedi imposibilitatea de a o defini; al doilea argument va arăta, în mod mai radical, că această universalitate este vidă și că ființa nu numai că este nedefinibilă, dar nu poate nici să contribuie la a defini ceva. Această demonstrație este inserată în dezvoltarea unei aporii privind determinarea principiilor, în legătură cu care Aristotel se întreabă dacă trebuie să le căutăm în genurile cele mai universale sau în cele mai mici unități indivizibile, adică în speciile ultime. În prima ipoteză (care nu reprezintă de altfel gândirea lui Aristotel), s-ar părea că ființa și unu, fiind „ceea ce este cel mai afirmat din totalitatea ființelor"[450], ar fi trebuit să fie cel mai mult principiu. Dar, intervine aici Aristotel: „nu este posibil ca unu sau ființa să fie genul ființelor"[451], teză îndată justificată prin metoda reducerii la absurd: dacă ființa (demonstrația privindu-l pe unu fiind similară) ar fi un gen, ea ar comporta diferențe, generatoare de specii; dar aceste diferențe ar fi ele însele ființe, pentru că totul este ființă, și astfel, în cazul ființei, genul ar fi atribuit diferențelor sale. Or, aceasta este imposibil. Această imposibilitate, prezentată aici ca rezultând nemijlocit din chiar noțiunile de gen și de diferență, este ea însăși demonstrată în cartea a VI-a din *Topicele*. Motivul invocat este că, dacă genul ar fi afirmat de diferență, el ar fi de mai multe ori afirmat despre specie: mai întâi direct, apoi prin intermediul diferenței; astfel, dacă atributul cugetător ar fi aplicat la animal, ar deveni inutil să definim omul ca animal cugetător, deoarece cugetarea ar implica deja animalitatea. Dar atunci cum să definim omul, sau mai degrabă cum să-l distingem de cugetător, dacă este adevărat că orice cugetător este animal (fiindcă genul este afirmat aici despre diferență) și că singurul animal cugetător este omul (dacă vrem ca diferența să fie specifică)? După cum se vede, însăși esența definiției se află în joc: nu avem definiție veritabilă decât acolo unde există fecundarea[452] genului de către o diferență în mod necesar străină de genul respectiv; dacă vrem ca diferența să fie principiul speciei (generarea din gen a speciei, n. ed.), este necesar ca ea însăși să nu fie o specie a genului.[453] Urmând excelenta formulă a lui Alexan-

dru, genul nu se divide în diferențe, ci prin diferențe (οὐκ εἰς διαφοράς, ἀλλὰ διαφοραῖς).[454] Dacă diferența ar fi ea însăși o specie, s-ar confunda cu specia pe care trebuie să o constituie.

Am fi tentați să simplificăm argumentul, afirmând că genul nu poate fi atribuit diferenței, pentru că diferența este mai universală decât genul. Dacă spun, de exemplu, că liliacul este un mamifer înaripat, vedem imediat că genul *mamifer* nu poate fi atribuit diferenței sale *înaripat*, pentru că extensiunea *înaripatelor* nu este nici mai redusă și, de altfel, nici mai mare decât a *mamiferelor*, ci este pur și simplu *alta*: există înaripate care nu sunt mamifere și mamifere care nu sunt înaripate. Dar, cu toate că Aristotel sugerează efectiv un argument de această natură[455], cu toate că Alexandru l-a explicat în comentariul său asupra acestui pasaj[456] și cu toate că această formulare a fost adesea reluată într-o încercare de a simplifica[457], ea nu poate să corespundă în întregime gândirii lui Aristotel. Căci, așa cum am văzut, raporturile dintre gen și diferență nu se pot exprima în termenii extensiunii fără a face din diferență o specie a genului sau, ceea ce ar fi la fel de absurd, un gen al genului. Aristotel spune clar că o aceeași diferență poate fi aplicată la două genuri diferite (de pildă, diferența *biped* se regăsește în genurile *animal terestru* și *animal înaripat*), pentru a adăuga imediat că acest lucru se petrece numai în cazul în care ambele genuri considerate se subordonează ele însele unui gen comun (aici, genul animal)[458]: formulând această rezervă, Aristotel vrea să arate că, în cele din urmă, diferența nu are sens decât în interiorul unui gen determinat (spre exemplu, diferența par-impar nu are sens decât prin raportare la număr); de unde se poate conchide că, așa cum nu există gen universal, nu există nici diferență universală. A pretinde deci că ființa nu este un gen în numele universalității diferenței (ceea ce ar duce evident la consecința absurdă că diferența ar fi atunci mai universală decât termenul cel mai universal) înseamnă în cele din urmă să ignori sensul argumentației lui Aristotel. Adevărata sa semnificație este alta: anume, că diferența nu poate diviza decât un domeniu determinat și că, acolo unde acest domeniu este infinit, ca în cazul ființei, diferența nu-și mai poate exercita funcția, nemaiavând punct de sprijin. Ființa, neputând comporta diferențe, nu este deci un gen.

Să considerăm de altfel și aspectul invers al absurdității puse în evidență de Aristotel: dacă ființa ar fi un gen, ea ar comporta diferențe. Dar diferențele ființei nu ar fi ființe (pentru că genul nu se divide în diferențe), prin urmare ele ar fi nefințe. A face din ființă un gen

universal prin definiție înseamnă a arunca în neant diferențele ființei; înseamnă a face din ființă, în sensul cel mai riguros al termenului, o totalitate nediferențiată, adică, exact în momentul în care pretindem că-i aplicăm ei vocabularul genului, să o suprimăm ca gen, pentru că genul este o totalitate mereu deschisă diferențierii. Dincolo de aspectul tehnic al argumentului, recunoaștem deci tema constantă a lui Aristotel, aceeași care l-a ghidat în polemica sa cu Ὁμοῦ πάντα al lui Anaxagoras, cu Noaptea lui Hesoid, cu Unu al lui Anaximandru sau chiar cu Binele lui Platon: imposibilitatea unui gen universal, adică a unui gen fără diferență.

Dar dacă semnificația polemică a acestei teze este ușor de observat, în schimb se disting mai greu adevăratele ei consecințe și adevărata ei forță. Trebuie înlăturate aici două interpretări. Prima, pe care am putea-o numi pozitivă, îi aparține în special Sfântului Toma din Aquino. Ea se înscrie în intenția deliberată, din care am întâlnit deja mai multe exemple, de a interpreta într-un sens permanent pozitiv chiar textele cele mai problematice ale Stagiritului. Din acest punct de vedere, dacă ființa nu este un gen, nu este din cauză că ea este nediferențiată, ci, dimpotrivă, pentru că este cea căreia nu i se poate adăuga nici o diferență; ființa nu exclude diferențele, ci le include pe toate; ea este pozitivul absolut și de aceea nu se poate spune nimic despre ea, dacă este adevărat că actul discursului este totdeauna compunerea unui subiect și a unui atribut sau a unui gen și a unei diferențe: „Nu se poate adăuga ființei ceva care să fie ca o natură străină, în felul în care diferența este adăugată genului sau accidentul subiectului, pentru că orice natură este în mod esențial ființă, cum arată și Filosoful în cartea B a *Metafizicii* când susține că ființa nu poate fi un gen."[459] Acestei interpretări i se poate însă reproșa tot ce este mai arbitrar în paralelismul pe care îl instituie între compunerea subiectului și a accidentului, pe de o parte, și specierea genului prin diferență, pe de altă parte: Aristotel distinge permanent *definiția* de *predicație* și arată că în confundarea acestor două acte logice rezidă o sursă clasică de erori.[460] Mai cu seamă, diferența nu „se adaugă", ci divide; ea nu este un termen, ci, așa cum bine a înțeles Alexandru, este strict „ceva prin care": deci, faptul că ființei nu i se poate atribui nimic și faptul că ea nu poate fi divizată nu se datorează, ambele, aceleiași cauze. Sfântul Toma din Aquino pare să confunde aici cele două argumente pe care Aristotel le distinge dezvoltându-le în două contexte diferite: primul urmărea demonstrarea caracterului inefabil al ființei și îndeosebi imposibilitatea

ei de a fi definită, iar al doilea dovedirea imposibilității ca ființa să fie un gen, respectiv ca ea să intre în definiția oricărui lucru. „Ființa", spune Aristotel într-un text remarcabil din *Analiticele secunde*, „nu este niciodată esența oricărui lucru, căci ea nu este un gen."[461] Dacă primul argument putea să lase deschisă posibilitatea unei interpretări pozitive (caracterul inefabil al ființei nedovedind încă zădărnicia unei asemenea interpretări), nu la fel stau lucrurile în ce privește al doilea argument; nu numai că nu se poate spune nimic despre ființă, dar ființa nu ne spune nimic despre lucrul căruia îi este atribuită: nu este un semn de abundență, ci de pauperitate esențială. Puțin mai devreme, se arătase că ființa nu este un subiect, o esență; aici se dovedește că ea nu este nici măcar un atribut, sau cel puțin că este un atribut vid: ființa (ca de altfel și unu) nu adaugă nimic lucrului căruia i se atribuie. Incontestabil, în acest sens trebuie interpretate textele conform cărora există identitate între expresiile „*un* om" (εἷς ἄνθρωπος), „om *fiind*" (ὢν ἄνθρωπος) și „om" (ἄνθρωπος), căci „nu se exprimă ceva diferit datorită reduplicației (ἐπαναδιπλούμενον) «un om unic *este*»". „Este evident că în acest caz", conchide Aristotel, „adaosul (πρόσθεσις) nu arată nimic în plus."[462] În alt context[463], Aristotel va arăta absurditatea ipotezei inverse: dacă predicatul *ființă* nu ar fi vid, adică dacă atribuirea ființei „ar adăuga" ceva subiectului, o asemenea atribuire ar fi contradictorie, căci subiectul, fiind diferit de atribut, nu ar mai fi atunci ființă, ci neființă, ceea ce înseamnă în cele din urmă că ființa ar fi fost atribuită neființei. „Se înțelege deci clar că ființarea propriu-zisă[464] nu este niciodată atributul real (ὑπάρχον) al altui lucru, căci nu există nici o ființare (ὄν) care să fie ființa (εἶναι) acestuia."[465]

Nici un comentariu nu ar putea să atenueze, și cu atât mai puțin să răstoarne caracterul aporetic și în cele din urmă negativ al acestor concluzii, fără a trăda gândirea lui Aristotel. Dacă ființa nu este un gen, cauza nu constă în aceea că ea ar fi mai mult decât un gen, ci în faptul că nu este nici măcar gen. A afirma contrariul înseamnă să conferi negației o valoare pe care nu o are și nu putea să o aibă la Aristotel: nu venise încă timpul când Proclus, comentând dialogul *Parmenide*, putea să scrie că „este foarte frumos să te mărginești la negații"[466], pentru că propoziția negativă eliberează subiectul de subordonarea față de orice esență.[467] Pentru Aristotel, nu există „dincolo de esență": mai mult, critica sa la adresa ideilor platoniciene de Bine și Unu, ca și la adresa celei presocratice de Totalitate, urmărește să dovedească faptul că, vrând să mergi dincolo de esență, cazi inevitabil dincoace de

ea, adică în vidul discursurilor universale: această critică respinge *avant la lettre* toate interpretările care, ca aceea a Sfântului Toma, proiectează asupra Stagiritului schemele neoplatoniciene. Negația la Aristotel nu este decât negație, și nu mediație către o sferă care nu ar fi decât negație, și nu mediație către o sferă care ar fi inaccesibilă discursului. Dificultatea discursului – așa cum este exprimată prin recunoașterea faptului că *ființa nu este un gen* – nu trimite decât la ea însăși, și nu la vreo „miraculoasă transcendență" a obiectului.[468]

Va trebui atunci să preferăm o interpretare negativă și, din faptul că ființa nu este un gen, să tragem concluzia că ființa nu este nimic? Într-adevăr, ar fi mare ispita de a interpreta textele lui Aristotel în sensul unei identificări paradoxale a ființei cu neantul; în special din această perspectivă își va aminti Hegel de argumentul lui Aristotel.[469] Spre deosebire de interpretarea precedentă, atinsă de neoplatonism, aceasta din urmă nu ar fi neapărat anacronică și s-ar putea înscrie în tradiția exercițiilor dialectice, ilustrată, spre exemplu, de a doua parte din *Parmenide* și de tratatul lui Gorgias *Despre ființă și neființă*. Dar nu se poate ca aceasta să fi fost intenția lui Aristotel: identificarea ființei cu neființa este mereu prezentată de el tocmai ca tipul propoziției absurde, care îi servește la a dovedi falsitatea doctrinelor ce ajung la această concluzie. În acest mod îi respinge el pe eleați[470], pe Anaxagoras[471] și chiar pe Platon, care, pentru a face posibilă predicația, fusese obligat să introducă neființa în ființă.[472] Este deci exclus ca Aristotel să fi putut să preia pe seama lui o propoziție a cărei absurditate i se părea de la sine înțeleasă.

Aceste două interpretări odată respinse, este timpul să restituim tezei *Ființa nu este un gen* adevărata sa semnificație și adevărata sa forță. Mai întâi, este important să constatăm că ea privește mai puțin ființa, cât discursul despre ființă: cum am văzut, genul este locul în care mișcarea universalizantă a discursului se lovește de realitatea lucrurilor; el este unitatea maximă de semnificație. Teza considerată nu are deci ca obiect natura ființei, ci pune – și rezolvă prin negație – întrebarea preliminară oricărei cercetări asupra ființei: aceea a legitimității unui discurs (adică a unui discurs *unic*) despre ființă. Dar atunci, se va spune, această teză dovedește cel mult o neputință de fapt a discursului uman și nu dovedește nimic cu privire la ființa însăși. Dar o asemenea disociere între planul „subiectiv" sau lingvistic și planul obiectiv este străină spiritului aristotelic.[473] Întrebarea *Ce este ființa?* se reduce la întrebarea: *Ce semnificăm noi atunci când*

vorbim despre ființă? Adică: Prin ce se înțeleg oamenii atunci când vorbesc despre ființă? Așa cum arată Aristotel însuși într-un text pe care l-am citat frecvent, cercetarea ființei, prin contrast cu cercetarea fizică a elementelor, este o cercetare a semnificațiilor ființei. Este inutil deci să încercăm să separăm ființa de discursul pe care-l ținem despre ea: o asemenea separare este posibilă în cel mai rău caz pentru cutare sau cutare ființare particulară, care poate fi întâlnită înainte de a fi spusă; dar ființa ca ființă nu poate fi întâlnită, nu face obiectul vreunei intuiții, nici sensibile, nici intelectuale, nu are alt suport decât discursul pe care îl exprimăm despre ea. În măsura în care ființa este prezentă în miezul oricărei propoziții, ființa ca ființă este unitatea intențiilor noastre semnificante. Dar această unitate este numai presupusă în discursul obișnuit, care nu este decât în mod implicit discurs despre ființă; discursul ontologic, discurs explicit despre ființă, se străduiește să circumscrie această unitate; iar ceea ce exprimă teza *Ființa nu este un gen* este tocmai eșecul acestui efort.

Așa se clarifică în cele din urmă, se pare, țelul argumentației lui Aristotel. Faptul că ființa ca ființă nu ajunge să se constituie în gen înseamnă că semnificația sa nu este unică. Consecința este că un discurs perfect coerent, adică științific, despre ființă este imposibil. Dar acest rezultat negativ are și un aspect pozitiv, căci ființa nu ne trimite totuși la neant, ci la multiplicitatea semnificațiilor sale. Ființa nu este un gen, dar nimic nu o împiedică să fie mai multe genuri. Îndată ce încercăm să gândim ființa ca ființă în unitatea sa, ea se sustrage, am putea spune, în fața pluralității semnificațiilor sale: genurile ireductibile și incomunicabile în care am identificat *categoriile.* Am putea fi tentați să conchidem: ființa nu este nimic; dar Aristotel adaugă: „Ființa nu este nimic în afara esenței, calității sau cantității."[474] Prin urmare, ne găsim încă o dată conduși către descoperirea fundamentală a omonimiei ființei și elaborarea ei în doctrina categoriilor.

*

* *

Teza *Ființa nu este un gen* mai este demonstrată și pe altă cale, foarte diferită de prima, pe care trebuie să o examinăm acum. Această nouă demonstrație, care, spre deosebire de precedenta, se găsește într-un singur pasaj[475], se bazează pe o teză a platonicienilor conform căreia *nu există Idee a acelor lucruri în care există anterior și posterior*[476], teză care se lămurește cu ușurință dacă ne amintim că Ideea platoniciană este unitatea unei multiplicități (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Căci ce

ar mai fi această unitate în cazul unei serii ierarhice? Dacă ea nu ar comporta decât caracterele propriu-zis comune, adică pe cele mai joase, ar exclude perfecțiunea proprie termenilor superiori ai seriei. Dacă, invers, ar include această perfecțiune, ea nu s-ar aplica termenilor inferiori. Transpusă în termeni aristotelici, această teză se va reformula astfel: nu există *gen* comun al acelor lucruri în care există anterior și posterior. Așa se întâmplă, de exemplu, cu numerele, cu figurile geometrice sau chiar cu sufletul. Căci, în toate aceste cazuri, există gradație de la anterior la posterior sau de la simplu la complex. Consecința constă în faptul că nu există o Figură în sine sau un gen al figurilor, ci există doar *niște* figuri: triunghiul, pătratul etc. La fel, nu există Suflet în general, ci suflet nutritiv, suflet senzitiv, suflet intelectual. Cuvântul *suflet* este un cuvânt gol de sens atâta vreme cât nu se precizează despre care suflet este vorba; căci el nu corespunde nici unei esențe comune, pe care fiecare suflet ar înfăptui-o în maniera în care specia înfăptuiește genul: „Dacă există un discurs unic despre suflet (εἷς ... λόγος), aceasta nu se poate petrece decât în același mod în care există unul despre figură; căci Figura nu este ceva în afara (παρά) triunghiului și a celorlalte figuri care îi urmează, nici Sufletul în afara sufletelor pe care le-am enumerat. Totuși, figurile însele ar putea fi stăpânite printr-un discurs comun, care s-ar aplica la toate; dar el nu s-ar potrivi cum se cuvine nici uneia. La fel și pentru sufletele pe care le-am enumerat. Iată de ce este ridicol să căutăm, deasupra acestor lucruri și a altora, un discurs comun (λόγος κοινός), care nu ar fi discursul potrivit pentru nici una dintre aceste ființe."[477]

În cartea B din *Metafizica* am văzut o demonstrație asemănătoare aplicată la cazul ființei. Aristotel începe prin a aminti că „în lucrurile în care există anterior și posterior, nu este posibil ca ceea ce este atribuit acestor lucruri să existe în afara lor", respectiv ca gen având o esență proprie.[478] Și, după ce amintește că așa se întâmplă în cazul numerelor și al figurilor, unde „nu există gen în afara speciilor"[479], el remarcă: „Peste tot unde există mai bine și mai rău, mai binele este totdeauna anterior, astfel încât nu mai poate să existe gen în aceste cazuri."[480] Cu concizia sa obișnuită, Aristotel se oprește aici. Dar, dat fiind contextul (în care trebuie arătată imposibilitatea unui gen suprem sau cel puțin zădărnicia unui asemenea gen, care, separat de speciile sale, nu mai este nimic), această remarcă nu poate fi aplicată, așa cum bine au observat comentatorii[481], decât la cazul ființei: în toate lucrurile există mai bine și mai rău, deci anterior și posterior, și, în consecință, nu

poate exista un gen al tuturor lucrurilor. Așa cum nu există discurs unic despre număr sau despre figură, nu există discurs unic nici despre ființă: aici, discursul comun este un discurs vid, căci ființa nu este nimic în afara ființelor, prezentate aici ca termenii unei serii.

În sens strict, argumentul sfârșește deci prin a afirma încă o dată omonimia ființei. Dar acest argument este departe de a fi la fel de negativ ca și precedentul, căci, de această dată, omonimia nu ne mai trimite la juxtapunerea unor genuri ireductibile unele la altele, ci la o serie de termeni coordonați (dacă ne mărginim la analogia cu numerele și cu figurile, sugerată de Aristotel) și, pare-se, ierarhizați conform gradului lor de „bunătate", adică de perfecțiune. Argumentul are deci, dacă putem spune așa, două tăișuri, și ne imaginăm cu ușurință cum ar putea fi răstălmăcit, cum a și fost de fapt, de către comentatori. Sigur, nu există discurs comun unei serii, în sensul în care se vrea să se dea o definiție comună termenilor săi: „Definiția comună, spune Alexandru, nu poate să-l semnifice pe cel mai perfect, căci atunci ea nu s-ar aplica la cel mai puțin perfect."[482] Dar s-ar putea spune la fel de bine – iar Alexandru nu pierde ocazia – că „natura lucrului se dezvăluie mai ales în cel mai perfect"[483]: în locul definiției comune, am putea concepe atunci un discurs eminent, având ca obiect nu esența medie, ci esența maximă, și care, plecând de la primul termen al seriei, s-ar răsfrânge oarecum și asupra termenilor subordonați. Această interpretare era atât de tentantă și, de fapt, atât de conformă cu anumite principii ale filosofiei aristotelice, încât îl vom vedea pe Aristotel însuși folosind același argument pentru a dovedi o teză complet opusă celei pe care o susținuse în expunerea, ce-i drept aporematică, din cartea B.

Deocamdată, să ne mărginim deci la teza negativă că *ființa nu este un gen*, care a fost stabilită în suficientă măsură prin prima serie de argumente, și să constatăm că, o dată admis celălalt principiu, conform căruia orice știință *are ca obiect un gen*, singura concluzie ce se poate trage din aceste două premise este că *nu există știință a ființei*.

*

* *

Totuși, așa cum am văzut, Aristotel afirmă exact contrariul la începutul cărții Γ din *Metafizica*, și este incontestabil că această convingere inspiră proiectul care a dat naștere scrierilor numite metafizice. Aristotel nu se mulțumește să afirme existența acestei științe: el o justifică prin argumente care le contrazic evident pe acelea pe care el însuși le-a acumulat și pe care le-am redat mai sus. Ne rămâne acum

să expunem această justificare și să analizăm această contradicție, înainte de a încerca să o explicăm.

Contradicția izbucnește mai întâi într-un text din cartea Γ, unde Aristotel invocă principiul conform căruia „pentru fiecare gen, așa cum nu există decât o singură senzație, nu există decât o singură știință" pentru a afirma existența unei științe unice a ființei ca ființă. În același mod în care o știință unică, gramatica, studiază toate cuvintele, tot astfel „o știință generic unică va studia toate speciile ființei ca ființă, iar diviziunile specifice [acestei științe, n. ed.] diferitele specii ale ființei."[484] Puțin mai departe, după ce constatase că „există tot atâtea specii ale ființei câte sunt speciile lui unu", el va face și din unu obiectul unei științe unice: „Studiul esenței acestor diferite specii va fi obiectul unei științe generic unice."[485] Ciudățenia acestor texte a fost demult observată: cum se poate vorbi de speciile ființei și ale lui unu, dacă ființa și unu nu sunt genuri?[486] Greșeală cu atât mai surprinzătoare cu cât Aristotel amintește câteva rânduri mai jos doctrina sa invariabilă: „Se întâmplă că ființa și unu comportă nemijlocit (εὐθύς) genuri"[487], ceea ce nu poate însemna decât următorul lucru: ființa și unu nu există ele însele ca genuri, dar fiecare dintre ele *este* mai multe genuri, la care suntem imediat trimiși, de îndată ce încercăm să gândim ființa și unu în unitatea lor.[488] Iar de aici Aristotel ajunge numaidecât la consecință: există tot atâtea științe (și de data aceasta nu doar specii ale unei științe unice) câte sunt aceste genuri fundamentale.

Deci, când Aristotel vorbește despre speciile ființei, nu ne confruntăm numai cu o simplă „inexactitate", cum pretinde Alexandru, cu o simplă improprietate a termenilor ce n-ar afecta decât planul expresiei, ci cu o răsturnare totală a doctrinei aristotelice obișnuite. Rațiunea profundă a acestei răsturnări se lasă întrevăzută câteva rânduri mai departe, când Aristotel formulează în fine concluzia ce fusese pregătită prin toată această expunere: așa cum există o matematică ale cărei părți sunt aritmetica, geometria etc., tot astfel există o filosofie în general, ale cărei părți sunt filosofia primă și filosofia secundă.[489] Or, dacă se vrea ca această filosofie în general să nu fie unitatea pur verbală și vidă a două sau mai multe științe între ale căror domenii nu există comunicare, atunci trebuie ca ea însăși să aibă un obiect unic, care să fie pentru obiectele științelor subordonate ceea ce este genul pentru specii. Numai atunci filosofia primă și filosofia secundă nu vor mai apărea drept *membra disjecta*, ci drept părți ale unui întreg care ar fi filosofia în general sau știința ființei ca ființă.

Cum se vede, în mijlocul acestor considerații aparent tehnice privind problema de a ști dacă ființa este ea însăși un gen sau se divide nemijlocit într-o pluralitate de genuri, ceea ce se află în cele din urmă în joc este însăși unitatea filosofiei ca știință. Totul se petrece ca și cum Aristotel, proclamând această unitate a filosofiei, trăgea concluzia unității ființei; când de fapt, dimpotrivă, constatând non-univocitatea ființei, vrând-nevrând trăgea de aici concluzia ireductibilei dispersii a „filosofiilor". Ne-am afla într-un carusel, dacă aceste două serii de afirmații contradictorii nu s-ar situa pe două planuri vădit diferite: una reflectă o dorință sau, cum vom vedea, un ideal; cealaltă se bazează pe analize precise, care, în planul discursului, sunt imposibil de respins. Ne vom mărgini deocamdată la aceste analize, pentru că și aici se află în discuție posibilitatea unui discurs coerent despre ființă sub numele de filosofie.

Aristotel nu rămâne totuși la o contradicție atât de vădită. Afirmarea unei științe a ființei generic unică îl satisface atât de puțin, încât imediat după aceea îi va găsi acestei unități o nouă justificare, infinit mai subtilă, dar ireconciliabilă cu precedenta.[490] La câteva rânduri mai jos, după ce a amintit că nu există știință unică decât pentru un gen unic, adică, așa cum am văzut, pentru o zonă circumscrisă de un termen univoc, el corectează această primă afirmație: „Nu pluralitatea semnificațiilor unui termen face din el subiectul unor științe diferite, ci doar faptul că el nu este numit prin raportare la un principiu unic și de asemenea că definițiile sale derivate nu sunt raportate la o semnificație primordială."[491] Or, știm că ființa îndeplinește exact această condiție, fără de care nu am putea vorbi despre o știință unică: fiindcă, dacă ființa este un πολλαχῶς λεγόμενον, ea este și un πρὸς ἓν λεγόμενον, iar semnificațiile sale multiple nu sunt semnificații *ale* ființei decât pentru că ele sunt raportate la semnificația primordială de *esență*. Concluzia, anunțată de altfel puțin mai sus, va fi atunci tocmai aceea care trebuia demonstrată: „Așa cum nu există decât o singură știință despre tot ce ține de sănătos, tot astfel este și pentru celelalte cazuri. Căci nu trebuie să vedem un obiect al unei științe unice numai acolo unde există un caracter comun (καθ' ἓν λεγομένων); lucrurile afirmate prin raportare la o natură unică (πρὸς μίαν φύσιν) constituie și ele un asemenea obiect; căci aceste lucruri au, într-un anumit sens, un caracter comun (λέγεται καθ' ἕν). Este deci evident că ține tot de o singură știință să studieze ființele ca ființe."[492]

Pe bună dreptate, acest pasaj a fost mereu considerat esențial, pentru că el pare să aducă elementele unei soluții: știința ființei ca ființă

nu ar fi nemijlocit universală, pentru că ideea unui gen universal și, cu atât mai mult, a unei științe a acestui gen sunt contradictorii; dar putem concepe alte tipuri de unitate decât aceea a universalului: cele pe care Aristotel le desemnează ca *unitate de referință* (τὰ πρὸς ἕν) și *unitate de serie* (τὰ τῷ ἐφεξῆς).[493] Se observă atunci cum este posibilă o știință a ființei, căci se poate admite că cel care cunoaște termenul de referință (τὸ ἕν) cunoaște pe această cale tot ceea ce este raportat la el (τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα) și că cel care cunoaște primul termen al seriei cunoaște seria în întregime. Știința ființei ca ființă ar putea atunci să se constituie ca știință universală, în sensul unei științe a sistemului sau a seriei, de data aceasta nu nemijlocit, ci printr-un ocolis: ceea ce s-ar putea numi subtrefugiu prin primul. Filosofia „căutată" ar fi atunci „universală pentru că este primă"[494]: ontologie pentru că este „protologie". Știința ființei ca ființă, neputând reduce la un gen unic semnificațiile multiple ale ființei, ar fi cel puțin știința aceleia dintre semnificații care este primordială: știință în chip nemijlocit a esenței, ea ar fi știință în chip mijlocit a celorlaltor categorii, pentru că ființa-afirmată (λέγεσθαι) a acestora este de a fi raportate la (πρός) esență.

Această interpretare a avut soarta de a fi atât de generală, încât este inutil să o expunem în continuare, ea putând fi întâlnită în majoritatea descrierilor filosofiei lui Aristotel.[495] În Evul Mediu, ea a fost asociată teoriei analogiei: unitatea ființei și a științei despre ființă nu ar fi unitate generică, ci unitate prin analogie, aceasta din urmă fiind de altfel înțeleasă nu ca analogie de proporționalitate (singura la care se referise Aristotel), ci ca analogie numită „de atribuire"[496], adică fondată pe referința comună la un termen unic și primordial. Numai astfel a putut fi înlăturată impresia dezamăgitoare de „rapsodie" pe care Kant, care judecă poate mai bine în această chestiune, o descoperea la baza doctrinei categoriilor; numai astfel universul lui Aristotel a putut scăpa de critica pe care filosoful însuși o adresase unora dintre predecesorii săi: aceea de a fi „o serie de episoade" și de a semăna cu o „tragedie proastă".[497] Chiar și un autor extrem de sensibil la „contradicțiile" operei aristotelice ca W. Jaeger va vedea în aceste texte sinteza biruitoare în cele din urmă a două concepții rivale – cea „ontologică" și cea „teologică" – asupra metafizicii.[498] Pe scurt, doctrina πρὸς ἓν λεγόμενον și concepția corelativă a unei științe „universale pentru că este primă" au permis aristotelismului să se constituie în ochii posterității ca sistem, în ciuda „contradicțiilor", „dilemelor" sau, mai simplu spus, aporiilor sale.

Totuși, această pretinsă soluție, pe care de altfel Aristotel nu o avansează decât cu o rezervă care contrastează cu siguranța de sine a comentatorilor săi, pune poate tot atâtea probleme câte rezolvă. Am dori să arătăm în special că, fiind mai degrabă cadrul unei posibile soluții decât o soluție veritabilă, ea nu oferă cercetării decât un ideal, și nici nu ține, nici nu dă socoteală de eșecurile cercetării efective.

Mai întâi, suntem constrânși să constatăm încă o dată că argumentul invocat aici de Aristotel pentru a justifica unitatea științei ființei ca ființă este exact acela care în alte pasaje îl conducea la o concluzie contrară. Nu există Idee, în sens platonician, nici gen, în sens aristotelic, pentru lucrurile care comportă anterior și posterior, de unde s-ar putea conchide că nu există știință unică a unei serii. Dar s-ar putea obiecta că, în textul deja citat din cartea B[499], principiul în discuție fusese invocat nu pentru a justifica în mod direct această concluzie, ci pentru a arăta că natura principiului trebuie căutată mai degrabă spre partea speciilor ultime decât spre cea a „genului" celui mai universal. Însă un text din *Etica Nicomahică* nu lasă nici un dubiu în ceea ce privește posibila întrebuințare a acestei argumentații împotriva posibilității unei științe unice a consecutivilor. Într-adevăr, în acest text Aristotel critică Ideea platoniciană a Binelui, introducând împotriva ei o doctrină susținută de platonicienii înșiși: „Cei care au introdus această părere despre Idei nu concepeau idei acolo unde era vorba de anterior și posterior (din care cauză nici măcar nu-și imaginau o Idee a numerelor). Or, binele se spune în esență, în calitate și în relație. Iar ceea ce este prin sine și esența sunt prin natură anterioare relației (care nu este de fapt decât o ramură și un accident al ființei); astfel că n-ar putea exista o Idee comună pentru aceste sensuri diferite."[500]

Aristotel nu se oprește aici; după ce amintește că binele se afirmă în tot atâtea sensuri ca și ființa, el conchide: „Pentru că există o știință unică despre tot ceea ce se afirmă conform unei Idei unice, atunci în egală măsură ar exista [după platonicieni] despre toate felurile de bine o singură știință; dar *în realitate*, există mai multe."[501] Și dacă există mai multe, aceasta nu poate fi așa decât pentru motivul invocat mai sus: dacă nu există știință unică decât despre o Idee unică, Binele nefiind o Idee unică, nu există știință unică a Binelui, fapt confirmat de altminteri prin observația cea mai directă: știința ocaziei nu este aceeași cu a dreptei măsuri, știința virtuții nu este aceeași cu a utilului etc.[502] Acum este limpede: în *Etica Nicomahică* nu există știință unică a Binelui tocmai pentru că Binele constituie o serie; în *Metafi-*

zica există o știință unică a ființei tocmai pentru că ființa constituie o serie.

Dar nu este suficient să constatăm contradicția. Mai de folos ne-ar fi să înțelegem de ce același argument a putut fi invocat în două sensuri opuse. Am văzut din ce motive nu pot fi cuprinse în aceeași definiție sau, mai general vorbind, în aceeași știință termenii care compun o serie. Dar ne imaginăm de asemenea valoarea pe care cunoașterea primului termen o poate avea indirect pentru cunoașterea întregii serii: anteriorul este principiu și principiul fiind cel prin care tot restul există și este cunoscut, cunoașterea principiului este în același timp cunoaștere a tot ceea ce derivă din el; sau, cel puțin, este cunoaștere în potență. Cum nota Alexandru, știința tuturor lucrurilor, dacă ea există, nu poate fi decât știința principiilor tuturor lucrurilor, pentru că o știință în act a tuturor lucrurilor este imposibilă. Ideea unei cunoașteri instalate la începuturi și care, pornind de acolo, să-și desfășoare seria infinită de deducții este atât de familiară gândirii lui Aristotel, încât din ea se inspiră, așa cum am văzut[503], întreaga concepție a cunoașterii demonstrative expusă în *Analiticele secunde*. Ea corectează chiar și celălalt principiu, conform căruia orice știință are ca obiect un gen: în realitate, știința se ocupă mai puțin de genul considerat în extensiunea lui, cât de ceea ce există în el principial (respectiv, de ceea ce Aristotel numește *axiomele* valabile în interiorul genului). La limită, ne putem chiar întreba dacă ideea întâietății nu este mai importantă pentru concepția aristotelică a științei decât cea a unității generice și dacă, în consecință, n-am putea continua să concepem posibilitatea unei științe unice chiar și acolo unde nu există un gen, ci numai o serie. Astfel, nimeni nu va contesta că poate să existe o știință a numărului, chiar dacă, așa cum observaseră deja platonicienii, numerele constituie o serie și nu un gen. Nu ne va surprinde deci faptul că Aristotel insistă asupra acestui nou aspect al științei (și nu asupra necesității unității generice), acolo unde vrea să demonstreze unicitatea științei ființei ca ființă. După ce amintește că ființa este un πρὸς ἓν λεγόμενον, el adaugă: „Or, știința se ocupă totdeauna mai cu seamă de ceea ce este prim, de care celelalte lucruri depind (ἤρτηται) și prin intermediul căruia (δι' ὅ) ele sunt numite. Prin urmare, dacă acesta este esența, atunci filosoful va trebui să afle principiile și cauzele esențelor."[504] Știința ființei ar fi deci știința esenței sau, mai bine spus, știința principiilor esenței, care este ea însăși principiu, adică știință a principiilor

prime, și numai astfel în chip indirect știință universală, respectiv, universală pentru că este primă.

Dar este această explicație cu adevărat convingătoare? Sau cel puțin se aplică ea cu adevărat la cazul ființei? Este ciudat faptul că aceste întrebări comentatorii nu și le-au pus și nu au confruntat cu demersul efectiv al filosofului o soluție despre care se poate constata cu ușurință că rămâne pur teoretică. Ce ne spune, de fapt? Că o știință poate fi în același timp universală și primă, respectiv că știința termenului prim al seriei poate fi în același timp știința seriei în întregime. Dar cu o condiție: ca primul să fie principiu, adică să dea seama de cele ce vin după el. Întâietatea poate avea valoare universală, dar cu condiția ca universalitatea să se deducă din ea. Or, este realizată o asemenea condiție în cazul ființei? Se poate afirma că esența este principiul celorlalte categorii, respectiv că acestea se deduc din ea?

A răspunde afirmativ la aceste întrebări ar însemna să ignori tot ce este aporetic în doctrina aristotelică a categoriilor, care, așa cum am văzut, autorizează mai puțin o viziune ierarhizată și finalmente unitară a universului, ea reflectând mai degrabă caracterul inevitabil fragmentar al discursului nostru despre ființă. Sigur, toate categoriile sunt afirmate prin raportare la esență, dar acest raport rămâne obscur și concentrează, ca să zicem așa, întreaga ambiguitate pe care Aristotel o recunoscuse de la început cuvântului *ființă*. În această privință, este caracteristic faptul că Aristotel, de fiecare dată când vrea să insiste asupra unității științei ființei ca ființă, era tentat să atenueze influența analizelor sale asupra lui πρὸς ἓν λεγόμενον: astfel, într-unul din textele deja citate din cartea Γ, ceea ce este afirmat „prin raportare la o natură unică" (πρὸς μίαν φύσιν) este asimilat „într-o anumită manieră" cu „lucrurile care au un caracter comun" (καθ' ἓν λεγόμενα).[505] Or, am văzut că expresia καθ'ἓν λέγεσθαι desemna la Aristotel raportul de sinonimie și era, în această calitate, opusă lui πρὸς ἓν λεγόμενον; dacă îl reducem pe unul la celălalt, fie și „într-un anumit fel", înțelegem clar că știința ființei poate să fie unică precum obiectul ei, dar de fapt nu am rezolvat această dificultate decât suprimând-o. Puțin mai departe, Aristotel prezintă esența, considerată în raportul cu celelalte semnificații ale ființei, drept „prima", cea de care „depind" toate lucrurile și „prin intermediul căreia" (δι'ὅ) ele primesc numele care exprimă ceea ce sunt. Dar putem să reducem astfel ceea ce Aristotel descrie în altă parte ca referință (πρός) la o simplă relație de dependență sau chiar de producere (διά)? Categoriile, celelalte decât

esența, trimit într-adevăr la esență, dar nu ca produsul la generatorul lui sau concluzia la premise.[506] Căci asemenea raporturi nu ar mai fi echivoce și ar fi nemijlocit accesibile discursului. Dar unde putem găsi acest discurs la Aristotel? Esența este într-adevăr prezentată de el drept temeiul (ἀρχή) celorlalte categorii[507], dar de îndată ce considerăm această declarație în sensul ei literal și încercăm să întemeiem efectiv celelalte categorii prin esență, ajungem la o pluritate ireductibilă de răspunsuri: esența are tot atâtea modalități de a întemeia câte categorii există[508], astfel încât pluralitatea ireductibilă a categoriilor se regăsește, la un nivel și mai fundamental, în ambiguitatea rolului întemeietor al esenței.

Nu putem deci să vorbim aici de generare sau de producere, adică de un raport de o asemenea natură încât unitatea generatoare să se regăsească în diversitatea generată; așadar, dacă deducția constă în a recupera prin discurs această mișcare generatoare[509], nu vom putea încerca, în plus, să deducem categoriile plecând de la esență.[510] Într-un sens, există ceva mai mult în concluzie decât în premise, deoarece concluzia manifestă fecunditatea premiselor; dimpotrivă, în categoriile secunde există ceva mai puțin decât în esență, și ele manifestă în raport cu „principiul" lor mai puțin o supra-abundență, cât un fel de degradare sau, chiar mai mult, o sciziune: am putea extinde la ansamblul categoriilor secunde ceea ce Aristotel spune despre una dintre ele, *relația*, care este „ca o ramură (παραφυάδι) și ca un accident (συμβεβηκότι) ale esenței"[511]: ramură, adică desigur un produs, dar care crește într-o parte (παρά), ca un fel de replică palidă a generatorului[512]; accident, despre care Aristotel ne spune în altă parte că nici o știință nu-l poate studia, pentru că el nu presupune nici un raport inteligibil cu subiectul său. Se observă deci lipsa de consistență a argumentului lui Aristotel conform căruia știința esenței ar fi universală pentru că este primă: căci nu este suficient să cunoști primul termen al seriei pentru a cunoaște seria în întregul ei[513]; trebuie de asemenea cunoscută legea seriei. Se vede clar că această condiție este realizată în cazul științei numărului sau al figurii, științe cărora le-a fost aplicat pentru prima dată acest principiu; dar nu vedem deloc cum ar putea fi realizată ea în cazul ființei, dacă este adevărat că esența nu este suficientă nici pentru a semnifica ființa, nici pentru a întemeia multiplicitatea semnificațiilor derivate.[514] Rectificările pe care Aristotel pare să le aducă în ultimul moment analizelor sale precedente, încercând astfel să justifice unitatea științei ființei ca ființă, nu pot fi deci în întregime

convingătoare: între declarațiile programatice, până la urmă singulare în opera lui Aristotel, și analizele din care se inspiră cercetarea efectivă a filosofului, nu putem ezita prea mult, chiar dacă, în mod constant, comentatorii au pus accent pe primele. Cu siguranță, acel πρὸς din πρὸς ἓν λεγόμενον nu este nici un κατὰ, nici un διά, nici un raport de atribuire, nici unul de deducție: el este referința obscură și incertă care asigură, bineînțeles, unitatea semnificațiilor multiple ale ființei, dar o unitate ea însăși echivocă și al cărei sens va trebui mereu „căutat".

Nici atribuire, nici deducție: nici un demers al discursului științific, așa cum îl descrie Aristotel în prima parte din *Organon*, nu-și găsește aplicare în cazul ființei. Chiar în momentul în care proclamă existența unei științe a ființei ca ființă, Aristotel îi demonstrează, paradoxal, imposibilitatea prin speculația ei efectivă: dacă este adevărat că ființa nu este un gen și că orice știință este știință a unui gen, atunci între ființă și discursul științific există incompatibilitate. Sigur, ne-am putea mulțumi cu concluzia că, dacă ființa nu este un gen, ea *este* mai multe genuri și că prin urmare nu există o știință, ci mai multe științe, sau, cum spune câteodată Aristotel, mai multe „filosofii" ale ființei: știința cantității, a calității, a acțiunii și a pasiunii etc. Dar necesitatea unui discurs unic despre ființă nu dispare: recunoașterea omonimiei ființei nu împiedică faptul ca întrebarea *Ce este ființa?* să nu se poată mulțumi cu răspunsuri fragmentare sau episodice și ca, de acum înainte, ea să renască veșnic. Dispersarea ireductibilă a discursului despre ființă nu împiedică ființa să fie unică în denominația ei și să ne invite, de acum înainte, să căutăm sensul unității sale problematice. Așa se explică aparentele contradicții ale lui Aristotel: speranța unui discurs unic despre ființă subzistă chiar și atunci când căutarea unității se lovește de experiența fundamentală a dispersării. Mai mult, aceste două aspecte sunt atât de puțin contradictorii, încât ele nici n-ar putea dăinui unul fără celălalt: idealul unei științe a ființei ca ființă împiedică cercetarea să se prăbușească în propriile-i eșecuri; dar infinitatea însăși a cercetării împiedică ideea unei asemenea științe a ființei să fie altceva decât un ideal. Fără experiența dispersării și fără necesitatea de a o depăși, o știință a ființei ca ființă ar fi inutilă (și iată de ce, în lipsa unei asemenea experiențe, nu existase la predecesorii lui Aristotel un proiect ontologic în sens strict); dar fără *ideea* unității, așa cum este ea exprimată în idealul aristotelic al științei demonstrative, cercetarea asupra ființei ar deveni imposibilă.

Numai că este cale lungă de la ideea științei la realitatea cercetării. Se pare că Hegel a fost primul care, în *Prelegerile de istorie a filosofiei*, a observat această disproporție între teoria aristotelică a științei din cele două *Analitice* și speculația sa efectivă din *Metafizica*.[515] Nimic nu seamănă atât de puțin cu știința, așa cum o înțelege Aristotel, decât ceea ce ne-a lăsat el din această știință „universală pentru că este primă" și care, primă fiind, trebuia să fie „cea mai nobilă dintre toate".[516] Zadarnic am căuta o singură serie de silogisme în întreaga *Metafizică* a lui Aristotel: observație ce ar fi lipsită de interes numai în cazul în care am atribui această absență nedesăvârșirii accidentale a speculației despre ființă. Dar Aristotel însuși prezintă știința ființei ca ființă numai ca pe o știință „căutată" și, fără îndoială, „veșnic căutată".[517] De aici încolo, unitatea în act și poate pentru totdeauna în act a discursului despre ființă nu este unitatea unei cunoașteri, ci aceea a unei căutări nesfârșite. Nu există și poate că nu poate să existe o știință unică în act a ființei ca ființă. Dar asta nu înseamnă că nu poate să existe alt tip de unitate decât coerența științifică. Dificultățile pe care le-am întâlnit proveneau îndeosebi din faptul că Aristotel a părut să nu ia în considerare altă unitate posibilă a discursului despre ființă decât unitatea științifică. Dar trebuie să trecem acum de la declarațiile sale de principiu la practica sa reală și, dacă ea există, la teoria acestei practici. *Organon*-ul ne învață că, alături de discursul științific, există un alt tip de discurs coerent: este discursul pe care Aristotel îl numește *dialectică*. A venit acum momentul să ne întrebăm dacă, în lipsa unui discurs științific, care rămâne, în acest caz, un ideal imposibil, filosoful nu trebuie să recurgă la dialectică pentru a încerca să gândească ființa ca ființă în unitatea ei.

CAPITOLUL III

DIALECTICĂ ȘI ONTOLOGIE SAU NEVOIA DE FILOSOFIE

Să nu se spună că este aici altceva decât autentica și cu adevărat nobila sofistică.

(PLATON, *Sofistul*, 231 b)

§1 Pentru o preistorie a dialecticii: competentul și mediocrul

S-a remarcat cu îndreptățire că, atunci când Platon introduce în primele sale dialoguri noțiunea de *dialectică*, „cititorul nu observă nici un raport între nume și lucru". Dupréel, căruia îi aparține această remarcă[1], dă un exemplu semnificativ. În *Euthydemos*, Socrate, substituindu-se pentru o clipă celor doi sofiști care împiedicau discuția să avanseze, reia împreună cu Clinias dezbaterea pe care o inițiase mai înainte: este vorba de căutarea unei științe care să aducă fericirea celui care o posedă; ei cad de acord că aceasta trebuie să fie o știință capabilă nu numai să producă, dar și să utilizeze ceea ce produce. O dată eliminată arta făuritorului de discursuri, care nu este totdeauna capabil să se servească el însuși de acestea, Socrate sugerează că știința sau arta[2] căutată ar putea fi foarte bine strategia. Dar, în acest moment, Clinias protestează: strategia, spune el, nu este decât un fel de vânătoare de oameni; or, „nici un soi de vânătoare propriu-zisă nu merge mai departe până la a urmări și a captura; când oamenii au pus mâna pe obiectul urmăririi lor, sunt incapabili să profite de el: unii, vânători și pescari, îl dau mai departe bucătarilor; alții, geometri, astronomi, socotitori, se îndeletnicesc și ei cu o vânătoare, căci în nici una din aceste profesiuni nu sunt construite figuri: oamenii se mărginesc să le descopere pe cele care există și, cum nu știu să le utilizeze, ci numai să le urmărească, atunci, nu-i așa?, ei le dau mai departe dialecticienilor, pentru ca aceștia să profite de descoperirile lor."[3]

Astfel, dialectica este prezentată – de altfel nu de către Socrate, ci de către Clinias – drept arta capabilă să utilizeze produsul tuturor celorlalte arte, deci o artă care, fără să producă nimic ea însăși – sau poate tocmai pentru că nu produce nimic ea însăși – are un domeniu și o forță universale. Artă supremă, artă diriguitoare sau, cum va spune mai departe Socrate, „artă regală"[4]: așa este prezentată întâi dialectica. Mai târziu[5], Platon va reveni adesea la funcția arhitectonică și sinoptică a dialecticii, iar faptul că această concepție despre dialectică este pur platoniciană a fost rareori pus la îndoială. Totuși, este ciudat să o vedem deja enunțată – și, mai mult decât atât, ca venind de la sine – într-un dialog care rămâne sub multe aspecte socratic, dar de către un personaj care nu este Socrate, ci interlocutorul său, și fără nici o explicație cu privire la raporturile dintre această funcție insolită a dialecticii și semnificația cea mai evidentă a cuvântului. Căci, pe scurt, de ce ar avea arta dialogului privilegiul, pe care Socrate tocmai îl negase arătei făuritorului de discursuri, de a guverna produsul celorlalte arte și de a fi, astfel, dominantă? Iată o circumstanță încă și mai ciudată: Socrate tratează aceste declarații ale tânărului Clinias cu o anumită ironie, ca și cum ar fi vorba aici de o lecție învățată, provenind de la un maestru necunoscut, „persoană deosebită, chiar foarte deosebită".[6] În sfârșit, departe de a pune capăt discuției prin rezolvarea problemei respective, evocarea dialecticii se oprește brusc și nu reține deloc atenția lui Socrate, care trece imediat la altă sugestie: oare știința căutată n-ar fi mai degrabă politica?

Deci, totul se petrece ca și cum Socrate s-ar afla în fața unei concepții deja constituite a dialecticii ca artă supremă sau știință universală, concepție atât de răspândită încât ar fi fost inutil să se reamintească în ce mod s-a trecut de la sensul inițial al artei dialogului la acest sens incontestabil derivat. Faptul că, după aceea, a avut loc o preschimbare propriu-zis platoniciană a dialecticii și că atunci Platon s-a îngrijit chiar să-și lege propria concepție de etimologia cuvântului[7] este incontestabil, dar asta nu-l face pe Platon să fie – și de altfel nici să pretindă că este – întemeietorul dialecticii. Atunci când cuvântul *dialectică* a apărut, sau a părut că apare, pentru prima oară în istoria filosofiei, el era deja moștenitorul unei întregi preistorii. Felul în care Socrate și Platon folosesc cuvântul, departe de a fi simplu, trimite, într-un mod de altminteri aluziv, la o constelație semantică ce nu s-a putut constitui decât printr-o întrebuințare anterioară, în care ideea de totalitate sau de dominare a fost asociată în mod obscur cu ideea de dialog.

Ceea ce este adevărat pentru întrebuințarea socratică și platoniciană a dialecticii este cu atât mai adevărat pentru cea aristotelică. Atunci când vorbește despre dialectică, Aristotel nu pare nici să vrea să introducă o concepție nouă, nici să se refere la întrebuințarea platoniciană a cuvântului, ci pur și simplu să sistematizeze o practică oarecum populară, sau pe care o consideră în orice caz suficient de cunoscută pentru a nu mai fi nevoie s-o definească. Găsim într-adevăr la Aristotel o teorie a dialecticii, dar tot așa precum găsim și o teorie a retoricii, adică sub forma unei reflecții noi asupra unei arte vechi. Dialectica există, ea are procedeele ei, tradițiile ei, învățații ei, prestigiul său propriu. Aristotel nu pretinde decât să-i sistematizeze întrebuințarea și să-i clarifice semnificația; el nu vrea să propună, prin dialectică, o nouă metodă de gândire și cercetare. Acest lucru ni-l confirmă pasajul cu care se încheie tratatul *Organon*, pasaj în care Aristotel aruncă o privire retrospectivă și împăcată asupra operei pe care o încheia. Retorica, spune el, a fost întemeiată de mult timp și a ajuns deci la un grad avansat de dezvoltare. În schimb, în ce privește dialectica și raționamentul, Aristotel a trebuit să inoveze, căci „nu exista absolut nimic" despre aceste discipline și „nu era nimic anterior de citat"[8]; dar, cel puțin în ce privește dialectica, forța acestei inovații este imediat limitată de o observație: a spune că „nu exista absolut nimic" despre dialectică nu înseamnă că dialectica nu exista, căci sofiștii o practicau deja, ci că nu existau lucrări teoretice asupra acestei chestiuni; astfel, sofiștii „predau nu arta, ci rezultatele artei".[9] Practica lor se mărginea deci la rețete empirice, fără a propune o metodă.

Acest pasaj prezintă un dublu interes istoric. El arată mai întâi că, în această problemă, Aristotel nu-l situează pe Platon printre predecesorii săi și nu ține deloc seama de speculația acestuia asupra dialecticii, estimând fără îndoială că ea nu aduce nimic edificator privind *arta* care poartă acest nume. El arată de asemenea că Aristotel îi consideră pe sofiști ca dialecticieni, cu singura rezervă că, la ei, practicarea acestei arte este firească, empirică și, prin urmare, nesupusă absolut deloc reflecției. Aristotel se prezintă pe sine deci drept fondatorul teoriei dialecticii, tot așa cum, imediat după aceea, se laudă că a inaugurat teoria raționamentului. Aristotel nu contestă însă că oamenii au putut raționa și „dialectiza" înainte ca el să elaboreze teoria acestor discipline, iar, îndeosebi în ceea ce privește dialectica, există o experiență asupra căreia teoreticianul poate reflecta: cea a sofiștilor. Chiar în momentul în care ni se înfățișează ca o noutate radicală, teoria

aristotelică a dialecticii se referă deci la practica sofistă a acestei arte.[10]

De fapt, Aristotel nu ne dă nicăieri o definiție globală și univocă a dialecticii. Și, dacă îi atribuie mai multe funcții, el se preocupă prea puțin să arate legătura dintre ele, ca și cum s-ar referi în mai mică măsură la unitatea rațională a unui concept, cât la unitatea istorică a utilizării. Numai accidental și în puține pasaje, filosoful amintește că dialectica este „arta de a întreba" (ἐρωτητική)[11] și că dialecticianul este „omul capabil să formuleze propoziții și obiecții".[12] De asemenea, la el întâlnim sensul care va deveni predominant în cadrul Lyceului și al Noii Academii, sens potrivit căruia dialectica este arta de a susține cu egală măiestrie argumentele pro și contra privind o teză dată: într-adevăr, el atribuie dialecticii privilegiul, pe care-l împarte cu retorica, de „a trage concluzii contrare"[13]; și se știe că Cicero îl va lăuda pe Aristotel pentru că a inaugurat această metodă de disertație prin teză și antiteză[14], la care peripateticii vor reduce timp de mai multe secole esența moștenirii Lyceului.[15] De altfel, un text din *Topicele* arată clar cum această întrebuințare a dialecticii este încă legată direct de arta dialogului: „Cu privire la orice teză, trebuie să căutăm în același timp argumentele pro și contra, și, odată acestea găsite, să cercetăm imediat cum le putem respinge: căci, în acest mod, se va vedea că ne-am exersat totodată atât în a pune întrebări, cât și în a răspunde la ele."[16]

Dar aceste referiri la semnificația inițială și cea mai evidentă a dialecticii rămân în cele din urmă izolate în opera lui Aristotel, fără îndoială pentru că ele vin de la sine. Aristotel insistă în schimb asupra unui al doilea aspect al dialecticii, fără a se preocupa să-l lege clar de primul: este vorba de caracterul universal al domeniului și al pretențiilor sale. Acest caracter este subliniat în prima frază din *Topicele*: „Scopul acestui tratat este de a găsi o metodă prin care să putem raționa (συλλογίζεσθαι) asupra oricărei probleme propuse, plecând de la teze probabile (ἐξ ἐνδόξων)."[17] Iar mai departe, el desemnează ca „raționament (συλλογισμός) dialectic" raționamentul pe care tocmai îl definise și care „va fi obiectul de investigație al prezentului tratat".[18] Prin cele două aspecte subliniate de Aristotel – universalitatea capacității dialectice și caracterul probabil al punctului de plecare –, dialectica se opune științei, a cărei teorie Aristotel o elaborează în *Analiticele secunde*. În timp ce știința are ca obiect un gen determinat al ființei și numai unul[19], „dialectica nu are ca obiect nici lucruri determinate în acest fel[20], nici un gen unic."[21] În timp ce fiecare știință se bazează pe

principii care îi sunt specifice, dialectica încearcă să demonstreze principii *comune* (κοινά) tuturor științelor, ca principiul contradicției: dacă aceste principii comune reprezintă lucrul prin care științele se află în comuniune (ἐπικοινωνοῦσι), nu este prin urmare surprinzător că dialectica întreține cu toate științele același raport de comuniune.[22] De fapt, Aristotel revine adesea la această vocație a dialecticianului de a se mișca în teritoriul considerațiilor comune.[23]

Cât privește al doilea aspect, el decurge din primul: caracterul probabil al tezei dialectice (care se opune caracterului necesar al premiselor silogismului demonstrativ) este contrariul inevitabil al generalității sale. Calitatea cunoașterii noastre variază invers proporțional cu aspirația ei spre universalitate: este o constatare banală. Aristotel dă însă o justificare filosofică acestui raport între generalitatea discursului și caracterul pur probabil al afirmațiilor lui: nu se pot demonstra principiile prime ale fiecărei științe, pentru că orice demonstrație pleacă de la principiile proprii genului considerat și nu se pot concepe, în interiorul științei respective, principii proprii anterioare principiilor prime. Singurele care pot fi anterioare principiilor prime proprii fiecărei științe sunt principiile comune tuturor științelor. Dar aceste principii comune nu pot fi demonstrate: în primul rând, datorită simplului fapt că, fiind comune și depășind astfel orice gen dat, ele nu pot face obiectul nici unei științe; în al doilea rând, pentru că, fiind ele însele temeiul oricărei demonstrații, nu pot fi la rându-le demonstrate. Care va fi deci criteriul adevărului lor? Acesta nu poate fi decât caracterul probabil al tezelor care provin din tema lor.[24] Tocmai imposibilitatea de a demonstra, sau mai degrabă de a justifica[25], principiile fiecărei științe altfel decât prin principii comune și imposibilitatea corelativă de a demonstra aceste principii comune l-au determinat pe dialectician să recurgă la teze doar probabile.

Ce-i drept, a fost contestat faptul că trebuie să luăm în sens restrictiv expresia τὰ ἔνδοξα, pe care o traducem prin *teze probabile*.[26] Dar noțiunea de probabilitate nu este prin ea însăși peiorativă; ea nu este peiorativă decât dacă o raportăm la necesitatea premiselor silogismului demonstrativ, tot așa cum generalitatea discursului dialectic, poate inevitabilă, nu este de condamnat decât prin comparație cu perfecta determinare a domeniului fiecărei științe particulare. Probabilitatea reprezintă în sine un progres față de teza doar postulată: probabilitatea este altceva decât arbitrarul, iar teza probabilă înseamnă infinit mai mult decât simpla ipoteză. „Tezele probabile, spune

Aristotel, sunt cele care corespund părerii tuturor oamenilor (ἔνδοξα τὰ δοκοῦντα πᾶσιν), sau a majorității lor, sau a înțelepților, iar, dintre aceștia din urmă, fie a tuturor, fie a majorității, fie, în sfârșit, a celor mai însemnați și recunoscuți (τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις)."[27] Această definiție a „caracterului probabil" confirmă printr-o nouă trăsătură universalitatea tezei dialectice: ea este de două ori universală, mai întâi prin subiectul ei, apoi prin modul ei de întemeiere. Teza dialectică este teza recunoscută de toți, iar faptul că Aristotel pare să formuleze ulterior restricțiile privind această afirmație nu face decât să confirme indirect caracterul universal al „consimțământului" dialectic: căci „înțelepții" nu sunt invocați aici ca persoane în fața autorității cărora oamenii se înclină, de comun acord; iar dintre acești înțelepți, sunt privilegiați nu cei care cunosc cele mai multe despre lucruri, ci cei care sunt *cei mai cunoscuți* (γνωρίσμοις); în sfârșit, mizând pe dublul sens al cuvântului ἔνδοξος, Aristotel definește teza probabilă ca aceea care este aprobată de către înțelepții *cei mai aprobați* (μάλιστα ἐνδόξοις). Prin urmare, când Aristotel invocă autoritatea înțelepților pentru a defini caracterul probabil al tezei dialectice, el nu se gândește la caracterul intrinsec al înțelepciunii, care ar fi oarecum *index sui*: înțelepciunea invocată aici (și aceasta e destul pentru a o deosebi de știință) se recomandă mai puțin prin ea însăși, prin pătrunderea sau puterea ei de cunoaștere, cât prin notorietatea ei. Înțeleptul este acela pe care toți îl recunoaștem ca atare: el este invocat aici mai puțin pentru ceea ce este, cât pentru ceea ce reprezintă; înțelepciunea este mai puțin a lui proprie, cât a comunităților umane. Chiar în momentul în care Aristotel pare să autentifice consimțământul universal prin autoritatea înțeleptului, el definește autoritatea înțeleptului prin consimțământul universal, înlocuind astfel autoritatea înțelepciunii cu înțelepciunea autorității. Se remarcă acum atât valoarea, cât și limitele caracterului probabil al dialecticii: corelat al discursurilor universale, în dublul sens de discursuri despre totalitate și discursuri admise de întreaga lume a oamenilor, ea este desigur inferioară demonstrației; dar ea intervine de fiecare dată când demonstrația este imposibilă, adică de fiecare dată când discursul se universalizează în asemenea măsură încât riscă să-și piardă orice punct de sprijin real: atunci, ea corectează îndepărtarea noastră de lucruri, recurgând la consimțământ și la autoritatea oamenilor.

Aceste caracteristici, la care va trebui să revenim atunci când se va pune problema studierii judecății lui Aristotel asupra dialecticii și asu-

pra raporturilor ei cu filosofia , sunt suficiente chiar de pe acum pentru a contura figura dialecticianului. Dialecticianul se află în contrast cu savantul, cu omul competent, cu specialistul: el nu are un domeniu care să-i fie propriu, dar puterea sa, dacă nu și competența sa, se extinde în toate domeniile. În consecință, nefiind prizonierul nici unei științe, el se află în „comuniune" cu toate și le domină pe toate, și lui îi revine sarcina de a evidenția raportarea fiecăreia dintre ele la acele „principii comune" care guvernează, nu cutare zonă determinată a ființei, ci ființa în totalitatea sa. Astfel, el este acela care le fixează discursurilor parțiale, adică științifice, locul și sensul lor în raport cu discursul total. Dar această putere a dialecticianului are limitele sale, sau mai degrabă reversul ei negativ: dorind să fie clarificat în legătură cu toate problemele, el nu are asupra tuturor problemelor decât „limpezimi". El este mai puțin savant, cât cultivat. Nu știe nimic prin el însuși, ci repetă ceea ce se spune și este obligat să se mulțumească în discuție cu aprobarea interlocutorului său. Procedând astfel, spune Aristotel, nu vom fi niciodată siguri că am mers până la punctul în care cercetarea încă mai este posibilă, adică până la lucrul în sine, deoarece nu ne vom opri atunci când vom găsi ceea ce este adevărat, ci ceea ce pare adevărat. Or, verosimilul este un criteriu al probabilității, nu al adevărului.[28] Specialist în generalități, dialecticianul poate să pară superior savanților, pentru că domeniul său este coextensiv totalității disciplinelor lor particulare: în realitate, el este inferior oricărui savant în domeniul propriu acestuia; neexersându-se în nici un gen determinat, el este propriu-zis mereu al doilea în toate genurile. În cele din urmă, discursul său nu atinge universalitatea decât cu prețul vacuității: știm că Aristotel asociază frecvent ideii de dialectică ideea de generalitate goală. Vrând să unifice domeniile dispersate ale diferitelor cunoștințe, vrând să depășească partea fragmentară a discursului științific, vrând să se ridice deasupra genurilor, dialecticianul comite aceeași greșeală ca și porumbelul lui Kant, porumbel ce își imaginează că „ar zbura și mai repede în vid", dar, când ajunge acolo, își dă seama că „nu mai înaintează, în ciuda eforturilor sale".[29]

Am putea prelungi pe multe pagini acest portret contrastant, în care dialecticianul apare, rând pe rând, ca om universal în care se recunoaște universalitatea oamenilor, reprezentant total al umanității întregi, iar imediat după aceea ca orator vanitos, care se mulțumește să vorbească „în mod verosimil despre toate lucrurile".[30] Acest portret este atât de viu, judecățile contradictorii pe care le implică sau le invocă sunt

atât de pătimașe, încât nu ne putem înșela văzând aici referirea la o anume figură istorică și la o anume polemică pe care a suscitat-o. Figura istorică ce pare să-l fi fascinat pe Aristotel, chiar dacă el încearcă să se ferească de a adera la falsul ei prestigiu, este ușor de recunoscut: incontestabil, este vorba de retor sau de sofist, de acest tip de oameni apăruți în secolul al V-lea, a căror trăsătură pregnantă este să năzuiască spre atotputernicie și, prin ea, spre universalitate, grație miraculoasei puteri a *logos*-lui.

Această ambiție apare cel mai limpede la Gorgias. După el, retorica este arta supremă, cea care, fără a avea ea însăși un obiect specific, își impune legea tuturor celorlalte arte. Ea este, într-adevăr, arta de a pune în valoare celelalte arte, arta în absența căreia celelalte arte ar fi reduse la neputință și singura prin intermediul căreia ele își pot exercita puterea – pe scurt, un fel de mediator universal. Cunoaștem deja exemplele paradoxale pe care Platon i le atribuia lui Gorgias în dialogul platonician care îi poartă numele: arta medicului este neputincioasă dacă nu se însoțește cu prestigiul retoricii; și, în fața adunării poporului, retorul este cel care va fi ales medic, deoarece „nu există subiect despre care un om care cunoaște retorica să nu poată vorbi în fața mulțimii într-un mod mai convingător decât omul de meserie, oricare ar fi acesta."[31] Semnificația acestor exemple fusese anunțată puțin mai sus de Gorgias: ele sunt „dovada izbitoare" (μέγα τεκμήριον) a faptului că retorica „înglobează în sine, ca să spunem așa, și ține sub dominația ei toate forțele."[32]

Influențată de critica socratică și platoniciană, tradiția a tratat cu unanimă severitate această artă universală a persuasiunii, care nu ar fi avut alt scop decât să se substituie iluzoriu în fiecare domeniu competenței omului de meserie. Exemplele invocate aici încearcă în chip evident să sublinieze caracterul iluzoriu și nelegitim al acestei substituiri. Dar, dacă Gorgias a dat într-adevăr asemenea exemple pentru a ilustra puterea retoricii, altul trebuie să fi fost sensul acestora în concepția lui. De fapt, nimic nu ne interzice să descoperim, în spatele paradoxului redat cu complezență de Platon, indiciul unei concepții profunde, și care, în orice caz, poate fi apărată, a raporturilor dintre om și artă. A spune că medicul trebuie să fie dublat de retor înseamnă pur și simplu să amintești că raporturile dintre medic și bolnav sunt raporturi umane, că medicul este neputincios fără consimțământul pacientului, că nu se poate realiza fericirea oamenilor împotriva voinței lor și că, în sfârșit, cunoașterea nu conferă superioritate veritabilă decât în

măsura în care omul de știință este *recunoscut* ca superior. Nu se poate ca Gorgias să fi vrut să spună că retorul este mai competent în medicină decât medicul însuși, ci numai că, pentru el, nu competența reprezintă esențialul, deoarece competența îl constrânge pe specialist la un raport determinat cu ființa, pe când raporturile dintre medic și bolnav sunt raporturi de la om la om, adică raporturi totale. Cel pe care Gorgias l-a așezat mai presus de omul competent este omul oarecare, omul pur și simplu uman, adică universal uman.

Dar ca tocmai retorul să fie acest om ar putea să pară arbitrar: retorica nu este și ea o artă oarecare printre celelalte? De fapt, nu este, și anume din două motive: primul constă în faptul că arta retorică nu are obiect propriu (caracteristică prin care, cum vom vedea, ea se înrudește cu filosofia); retorul este cel ce poate vorbi în chip verosimil despre toate lucrurile, fapt care cere desigur, „cultură", dar nu o iluzorie și imposibilă „polimatie", și exclude *a fortiori* orice specializare. În al doilea rând, dacă este adevărat că abilitatea tehnică presupune un anumit *savoir-faire*, care nu se confundă cu nimic altceva și se dobândește printr-o pregătire specializată, tehnica retorică rămâne pur formală: ea nu presupune nici o „cunoaștere a lucrului", ci experiență privitoare la oameni, și mai precis la relațiile inter-umane. Iată de ce *Retorica* lui Aristotel conține în cartea a II-a un fel de antropologie practică, în care am fi tentați să vedem un tratat despre caractere și pasiuni, dacă Stagiritul nu ne-ar interzice să considerăm drept „științifice" definițiile pe care le propune acolo.[33] În ce privește această chestiune, Aristotel se va afla mai aproape de retori și de sofiști decât de Platon: el nu va prelua opoziția, expusă în *Phaidros*, dintre retorica filosofică bazată pe o cunoaștere pe care Platon o va numi în chip ciudat dialectică și rutina empirică, bazată pe opinie. Sau, mai degrabă, respingând deliberat ideea unei retorici științifice, Aristotel nu va admite altă retorică decât pe aceea a retorilor: o artă care nu poate fi altfel decât empirică, pentru că însuși caracterul empiric al relației de la om la om și numai el face să fie necesară medierea retorică, acolo unde nu există sau pur și simplu nu este recunoscută transparența unei cunoașteri. O retorică științifică ar fi o contradicție în termeni.[34] Retorul nu poate fi om de știință, pentru dublul motiv că știința specializează și izolează: ea separă omul de el însuși, îl compartimentează, îl împarte și, în consecință, îl împiedică să regăsească în sine însuși acea umanitate deplină care i-ar permite să comunice cu acel om total, capabil de deliberare și de acțiune, de judecată și de

pasiune, care este auditorul discursului retoric.[35] Separând omul de el însuși, știința separă de asemenea oamenii între ei: ea înlocuiește cu transcendența „celor care știu"[36] fraternitatea ezitantă a celor care trăiesc în „opinie".

De acum încolo, înțelegem teza aparent scandaloasă a lui Gorgias cu privire la primatul retoricii: din punctul de vedere al științei, retorica nu valorează mai mult decât știința, dar retorul, ca om, câștigă în fața savantului. Cunoașterea trebuie să devină opinie pentru a fi receptată de către oameni; savantul trebuie să recurgă la retor, dacă vrea ca știința sa să devină știință a omului și pentru om. Dacă în general cunoașterea divizează oamenii și în același timp îi separă de ființă în totalitatea ei, opinia îi reconciliază în mișcarea unificatoare și universalizantă a vorbirii, pe care nimic, în afară de o altă vorbire, nu o poate sfărâma și nici opri din înaintarea ei infinită.

Credem că a fost oportun să amintim aceste trăsături ale oratorului în viziunea lui Gorgias, așa cum se desprind ele prin antiteză cu critica făcută de Platon și cum vor fi percepute prin învățătura lui Isocrate. Ele ne ajută să înțelegem seriozitatea cu care Aristotel va lua în considerare o artă pentru care maestrul său nu nutrea decât dispreț. Ele ne ajută mai ales să întrezărim originile antiplatoniciene ale unui anumit număr de teze aristotelice: reabilitarea opiniei și, în paralel, a acelei arte care, mai mult decât retorica (aceasta mulțumindu-se numai să o utilizeze sau să o suscite), face din opinie obiectul ei, artă căreia Aristotel îi va reda vechiul nume de *dialectică*, al cărei sens Platon îl deturnase, atribuindu-l în mod paradoxal celei mai înalte dintre științe, aceea care trebuie să ne elibereze definitiv de dominația opiniei.

§2 Universalul și primul

Problema valorii polimatiei, a culturii și, respectiv, a competenței, problema mai tehnică a raporturilor dintre știință și opinie, tensiunea în egală măsură politică și filosofică între universalitate și lege: toate aceste teme pe care le-am evocat mai sus le regăsim reluate și amplificate într-o dezbatere a cărei importanță nu a fost poate îndeajuns remarcată[37] și care ne va permite să sesizăm unitatea, fie și polemică, a preocupărilor și doctrinelor pe care analiza tradițională avea obiceiul să le disocieze.

Această dezbatere, care trebuie să fi fost clasică în filosofia atenia-nă a secolului al V-lea și în raport cu care platonismul și aristotelismul nu reprezintă decât două tipuri de răspuns printre multe altele, ar putea fi rezumată astfel: care este arta sau știința pe care trebuie să o posede omul pentru a fi fericit? Dacă răspundem, asemenea vechilor filosofi, că această artă sau această știință este înțelepciunea, întrebarea va fi reformulată în termenii următori: care este arta sau știința care constituie înțelepciunea? Această „problemă disputată", foarte generală în formularea ei, dar care, astfel formulată, pare să se fi înscris destul de repede în cadrul câtorva tipuri determinate de răspuns, animă mai multe dialoguri platoniciene. Am amintit mai sus anumite pagini din *Euthydemos*, în care Socrate se întreba care știință aduce fericirea celui care o posedă, el nereușind să aleagă între mai multe soluții, considerate deja, după cum se pare, clasice.[38] Ar trebui să citățm în întregime dialogul *Charmides*, în care problema dezbătută este aceea a definiției înțelepciunii, sau mai precis căutarea științei – știință a propriilor probleme, știință a științelor sau a științei, știință a binelui și a răului – care definește înțelepciunea. Această problematică nu este specifică dialogurilor socratice: o regăsim în *Philebos*, unde Platon se întreabă ce științe, care ar putea fi numite „prime", intră în alcătuirea vieții bune.

Este neîndoielnic faptul că Aristotel continuă aceeași dezbatere atunci când se străduiește să desemneze știința pe care o numește primă sau arhitectonică. În cartea I din *Etica Nicomahică*, această căutare este asociată explicit cu o reflecție asupra fericirii. Experiența cea mai nemijlocită ne aduce în fața unei multitudini de scopuri umane: cineva caută sănătatea, altul victoria, altul bogăția. Fiecăruia dintre aceste țeluri îi corespunde o tehnică adecvată: medicina, strategia sau practica economică. Dar aceste scopuri nu sunt oare divergente, iar aceste tehnici doar juxtapuse? Nu, răspunde Aristotel, căci orice scop este mijloc prin raportare la un scop mai înalt, iar tehnicile se subordonează altor tehnici, de exemplu tehnicile de fabricare se subordonează tehnicilor de folosire, care nu sunt la rândul lor decât instrumentele științei unui bine mai înalt: astfel, arta șelarului se subordonează artei călărețului, iar aceasta din urmă artei strategului.[39] Dar care este scopul suprem, scopul care nu este decât scop și nu mijloc, și care încheie șirul scopurilor pentru a-i asigura desăvârșirea și, prin aceasta, unitatea? Așa cum mișcarea presupune un prim motor, așa cum demonstrația presupune o primă premisă nededusă, tot ast-

fel șirul scopurilor presupune un scop care să nu mai aibă rol de mediere, scop fără de care am fi condamnați la o regresiune la infinit. Tot astfel, care va fi știința primă, diriguitoare sau, cum spune Aristotel, „arhitectonică"[40], cea căreia în *Euthydemos* i se descria deja funcția sub numele de „artă regală"? Altfel spus, dacă există o unitate a scopurilor umane – fapt pe care vechii filosofi l-au admis dintotdeauna[41] – care va fi știința acestei unități, ce va fi în același timp unitatea științei, deoarece raportul dintre scopuri se regăsește în raportul dintre științele consacrate acestor scopuri? Răspunsul lui Aristotel în *Etica Nicomahică* este neașteptat și decepționant. Ne-am aștepta ca răspunsul să fie filosofia, sau măcar etica. În realitate, *politica* este declarată aici „prima dintre științe, aceea care este arhitectonică mai mult decât oricare alta".[42] Dar acest răspuns, care nu este pregătit prin nimic în context, va părea mai puțin bizar dacă vedem în el, așa cum o atestă și pasajul deja citat din *Euthydemos*[43], un tip tradițional de răspuns la o problemă nu mai puțin tradițională.

A fost adesea observată divergența dintre acest pasaj al *Eticii Nicomahice* și cel aflat la începutul *Metafizicii*, unde întâietatea este acordată nu politicii, ci înțelepciunii, definite în prealabil ca știință a principiilor și a cauzelor.[44] Vom vedea mai departe că divergența nu este decât aparentă și că, în realitate, Aristotel propune în ambele cazuri același tip de răspuns. Dar este important să notăm aici că în textul din *Metafizica* precum și în textul din *Etica Nicomahică* avem de-a face cu aceeași problemă, pusă aproape în aceiași termeni, și că această problemă nu este alta decât cea din *Euthydemos*, din *Charmides* și din *Philebos*: este vorba de a defini „această știință numită înțelepciune"[45] sau – ceea ce revine la același lucru, dacă este adevărat că înțelepciunea este intuită confuz drept cea mai înaltă dintre științe, cea care aduce omului fericirea – de a institui un concurs între științe pentru a hotărî care poate aspira la întâietate, care este arhitectonică sau, cum se spune în textul *Metafizicii*, care este cea mai aptă să comande (ἀρχικωτάτη)[46], sau, în sfârșit, care posedă privilegiul descris în *Euthydemos* ca fiind specificul artei regale.

Odată admis faptul că omul ajunge la fericire prin știință, se pune problema să cercetăm care dintre științele cunoscute sau, la nevoie, dintre științele ce urmează să apară poate aduce omului fericirea. *A căuta știința* primă, diriguitoare, alcătuitoare a „vieții bune" – această veche problemă rămâne și problema lui Aristotel, ba chiar am putea spune că ea este aproape unica problemă din *Metafizica*. Atunci când

Aristotel desemnează această știință care nu are nici nume și nici un loc al ei drept „știință căutată" sau, așa cum inspirat va traduce Leibniz, „știință dorită", nu trebuie să vedem în această expresie o simplă alăturare de cuvinte inutile, cum au făcut, pare-se, majoritatea traducătorilor, ci referința precisă și ușor de sesizat pentru auditoriu la o dezbatere ce trebuie să fi fost foarte vie printre contemporanii filosofului[47]; din punctul său de vedere, Aristotel considera că acesteia încă nu i se pusese capăt prin nici un răspuns satisfăcător.

Care erau deci atitudinile ce se confruntau în epocă? Vom căuta expresia cea mai neutră a acestora nu într-un dialog platonician și nici într-un text al lui Aristotel, ci într-o operă a cărei banalitate, dublată de mediocritatea autorului ei, ne permite s-o considerăm o mărturie fidelă a tradiției filosofice mijlocii. Acest text face parte dintre acele dialoguri care stârneau îndoieli anticilor înșiși în ce privește includerea lor în *Corpus*-ul platonician: este vorba de *Rivalii*. Problema din *Rivalii* (sau *Despre filosofie*)[48] este chiar cea pe care am menționat-o mai sus. Este vorba de a afla ce înseamnă să filosofezi[49], adică „ce științe trebuie să-și desăvârșească acela care se ocupă de filosofie".[50] Sunt propuse succesiv trei răspunsuri: filosofia este știința tuturor lucrurilor sau, ceea ce înseamnă același lucru, se confundă cu totalitatea științelor; la polul opus, răspunsul pe care îl va da însuși Socrate: filosofia este știința unui lucru unic, dar privilegiat, care este omul însuși, sau cel puțin care are legătură cu perfecțiunea omului[51], anume cu binele și cu răul său[52]; între cele două răspunsuri, o soluție de mijloc: filosofia nu ar fi nici știința științelor, nici știință a sinelui, ci o anumită cultură, intermediară între competența universală și specializare, care ar permite omului cultivat (πεπαιδευμένον), fără „a poseda despre fiecare dintre arte o cunoaștere tot atât de precisă ca aceea a omului de meserie (τὸν τὴν τέχνην ἔχοντα)", să poată urmări totuși „explicațiile omului de profesie (τοῦ δημιουργοῦ) mai bine decât toți cei care-l ascultă și să fie capabil să-și expună părerea astfel încât să pară (δοκεῖν) cel mai fin cunoscător..."[53]

Polimatie, competență eminentă, cultură generală: în primul caz, o știință primă fiindcă este universală; în al doilea caz, o știință universală pentru că este primă; între cele două, o universalitate care nu este obținută decât în detrimentul cunoașterii veritabile și nu conferă în consecință decât o întâietate aparentă. De asemenea, trei tipuri umane sunt propuse alegerii noastre drept posibile ilustrări ale înțelepciunii: eruditul, polimat cum era Democrit[54], dar și „politehni-

cian" cum se pretindea Hippias, care se lăuda că el însuși fabricase tot ce purta[55]; la polul opus, filosoful care nu cunoaște totul, ci numai esențialul, adică înainte de toate pe sine însuși, și care, aflat în posesia principiului, domină tot restul prin viziunea sa limpede: filosof al principiilor, dar în același timp și din același motiv prinț al cetății, deținător al acelei arte supreme care, atât în *Rivalii*, cât și în *Euthydemos* și în *Omul politic* este numită „artă regală"[56] nu doar în sens metaforic. „După toate aparențele deci – conchide Socrate din *Rivalii* –, regele, tiranul, omul politic, administratorul, stăpânul, înțeleptul, omul drept sunt același lucru; iar știința regilor, știința tiranilor, politica, știința despoților, știința economiei, justiția, înțelepciunea sunt una și aceeași știință."[57] Dar, între polimat și regele-filosof, apare acest al treilea personaj, numit în *Rivalii* „omul liber și cultivat"[58], acest om care, fără să fie competent în nici o disciplină, poate vorbi în chip verosimil despre toate lucrurile și în care putem recunoaște ușor imaginea (sau poate caricatura) retorului, după Gorgias, sau a omului cultivat, după Isocrate.

Acestea fiind personajele propuse alegerii noastre, contează mai puțin aici argumentația lui Socrate din *Rivalii*, un Socrate care este, pare-se, purtătorul de cuvânt al unui socratism târziu, puternic influențat de platonism.[59] Vom reține comparația, ce trebuie să fi fost și ea tradițională, ce îi permite autorului dialogului să-l descalifice, în cadrul acestei dezbateri, pe omul doar cultivat. Acesta se aseamănă, spune Socrate, cu atletul de pentatlon care este învingător dacă luăm în considerare cele cinci exerciții sportive în ansamblul lor, dar care este inferior în fiecare din ele specialistului: alergător, luptător etc. Dacă nu ar fi fost decât cultivat, filosoful ar fi al doilea în toate genurile, la fel ca atletul de pentatlon: superior, desigur, în ansamblu, atleților obișnuiți, dar inferior în fiecare activitate ce caracterizează campionii.[60] Lui Socrate nu-i va fi deloc greu să ridiculizeze această concepție cu un argument care, încă o dată, pare să-i fie adresat lui Gorgias: „Ei bine, spune-mi: dacă ți s-ar întâmpla să te îmbolnăvești..., pe cine ai chema la tine ca să-ți redobândești sănătatea, pe acest om de ordinul doi care este filosoful, sau l-ai chema pe medic?" „I-aș chema pe amândoi", răspunde cu finețe apărătorul atletului de pentatlon[61], care își amintește fără îndoială de complementaritatea pe care o stabilise Gorgias între medic și retor, dar care din nefericire se vădește aici incapabilă să justifice mai serios acest punct de vedere. Dar, puțin mai sus, el îi prezentase lui Socrate un argument care, cu toate că fusese neglijat de acesta,

nu era deloc neglijabil: „Mi se pare, Socrate, că tu înțelegi bine ce este filosoful, dacă îl compari cu atletul de pentatlon. Stă în natura sa să nu fie aservit nici unei probleme și să nu ducă nici un studiu până la perfecțiune. El nu vrea ca, ocupându-se de un singur obiect, să se afle în stare de inferioritate în ceea ce le privește pe toate celelalte, precum artizanii; el vrea să se apropie de toate, cu măsură."[62] Regăsim aici argumentul potrivit căruia cunoașterea, competența, separă omul de totalitate, argument asociat cu tema platoniciană a disprețului față de tehnici, dar într-un sens care nu este platonician: într-adevăr, printre argumentele lui Platon împotriva artelor nu-l găsim niciodată și pe acesta; Platon nu-i reproșa artizanului că este închis în specialitatea sa, ci, dimpotrivă, că nu este destul de specializat și că, din această cauză, desconsideră necesitatea subordonării sale față de filosof, care doar el are viziunea totalității. Specializarea, apreciată de Platon ca un lucru fericit, este considerată nefastă de autorul *Rivalilor*, care o corectează aici prin noțiunea de *măsură*, a cărei rezonanță aristotelică a fost pe bună dreptate subliniată.[63] Dar, dacă este vorba de un împrumut, el este în cel mai bun caz nereușit, pentru că măsura este opusă aici perfecțiunii, iar autorul *Rivalilor* ignoră în mod evident teoria conform căreia dreapta măsură este o culme, teorie care i-ar fi permis să apere, prin replicile interlocutorului lui Socrate, mai convingător această filosofie universală pentru că este „măsurată" a cărei idee o schițase. Caracterul neplatonic al primei părți a argumentului și incompatibilitatea „măsurii" invocate aici cu teoria aristotelică a măsurii ne permit să vedem în această frază altceva decât o simplă reminiscență din gândirea lui Platon sau Aristotel: respectiv, ecoul unei polemici anterioare sau contemporane, din care autorul, în ciuda stângăciilor sale, se pare că ne restituie articularea capitală: trebuie ales între *a ști* sau *a ști să faci* (*savoir faire*) ceva și *a vorbi* despre toate, deci între o știință sau o artă parțiale și o universalitate care nu se obține decât cu prețul mediocrității. Înainte de a face loc unei reflecții asupra cunoașterii, care va fi fost poate esențialul speculației platoniciene și aristotelice, această problemă este pusă aici în termenii semnificației sale pur și simplu umane: nu poți fi primul în toate genurile, nu poți câștiga și cursa, și lupta; omul este astfel alcătuit încât atât forța cât și cunoașterea sa se diminuează pe măsură ce se extind. Este adevărat că felul în care a fost pusă problema indica măcar sensul soluționării sale: anume, găsirea unui om care să fie primul în ansamblu fără să fie al doilea în detaliu, care nu sacrifică nici precizia în favoarea totalității

și nici universalitatea în favoarea transcendenței, care să fie universal fără să fie unul oarecare, eminent fără să fie îngust și, din aceste considerente, să poată stăpâni o artă sau o știință care unește întâietatea cu amploarea perspectivei și care vorbește despre tot fără a neglija nici un lucru. Permanența acestei problematici, formulate aproape în aceiași termeni și însoțite de aceeași fabulație[64], revenind asemenea unui laitmotiv în textele totuși atât de diverse pe care le-am citat, nu ne mai permite să ne îndoim de faptul că sofiștii, Platon și Aristotel – pentru a nu-i aminti decât pe aceștia – s-au preocupat pe rând de soluționarea ei.[65]

Poate ne este permis acum să reconstituim, în dezvoltarea ei istorică, problematica pentru care *Rivalii* nu ne oferă decât o schemă retrospectivă. De acum înainte, vedem mai limpede sensul precis al problemei: știința căutată este oare știința tuturor lucrurilor sau știința unui lucru unic, dar privilegiat? Sau, dacă am cădea de acord că știința căutată trebuie să posede dublul caracter de universalitate (nu există nimic care să-i fie străin înțeleptului) și de dominare (nu există nimic care să nu-i fie subordonat), observăm că se află față în față două poziții extreme: pentru una, știința căutată este primă pentru că este universală, pentru cealaltă, ea este universală pentru că este primă.

Prima concepție este cea a polimatiei, de care sunt legate numele lui Democrit și ale sofiștilor. „Voi vorbi despre tot": fără îndoială că acestui început celebru al tratatului său *Despre natură* îi datorează Democrit, încă din Antichitate, reputația sa de polimat[66]; de altfel, împotriva lui fusese deja utilizat argumentul atletului de pentatlon, pe care îl redă dialogul *Rivalii*.[67] De fapt, toți primii gânditori ai Greciei care năzuiau să vorbească despre Totalitate au fost de la sine polimați. Heraclit îi va cita, ca exemple de oameni cărora „polimatia" nu le-a educat inteligența, pe Hesiod și Pitagora, pe Xenofan și Hekataios din Milet.[68] Însă abia sofiștii, și, după mărturia lui Platon, îndeosebi Hippias, au devenit primii teoreticieni conștienți ai „polimatiei" și ai „politehniei".

Fragmentul 40 din Heraclit dovedește că, înainte încă de dezvoltarea sofisticii, pretenția de erudiție universală stârnea râsul.[69] Treptat se naște ideea care ni se pare astăzi de pur bun-simț, dar care nu s-a putut impune decât prin experiență, că profunzimea cunoașterii este invers proporțională cu întinderea ei. Dar dacă, vrând să știi totul, nu știi nimic, ce trebuie totuși să știi pentru a fi filosof?[70] Dacă filosofia nu este știința tuturor lucrurilor, ce anume îi rămâne de cunoscut pentru a se deosebi de alte științe? Ne vine foarte greu să estimăm importanța

pe care trebuie să o fi avut pentru gânditorii antici aceste întrebări care astăzi ni se par naive: trebuie spus însă că nu era vorba numai de o definiție abstractă a filosofiei, ci și de justificarea activității filosofice în calitate de profesiune autonomă. Unei întrebări de acest gen a trebuit să-i răspundă Gorgias, care nu putea nici să renunțe la idealul polimatic al celor din vechime, nici să ignore criticile pe care le isca acest ideal și cu atât mai puțin, fără îndoială, spectacolul eșecului său efectiv. Gorgias ar fi recunoscut primul că arta supremă nu este imposibila artă universală, ci aceea care permite punerea în valoare a celorlalte arte.[71] Atunci, retorica ar fi arta căutată, aceea care, fără să aibă obiect de studiu propriu, dă valoare celorlalte arte: vorbirea nu se opune făuririi, ea nu este o făurire printre altele, ci este lucrul prin care făurirea în general capătă conștiință de sine ca activitate umană și, în consecință, poate să-și exercite puterea efectivă, care este o putere a omului asupra omului. Am expus în altă parte această concepție a lui Gorgias despre retorică, înțeleasă ca „artă a artelor"[72] în dublul sens de reflecție asupra artelor și de tehnică primordială. Fără îndoială că Platon vizează această concepție, cel puțin tot atât cât are în vedere și proiectul pretins socratic al cunoașterii de sine, atunci când va critica în *Charmides* ideea unei „științe a științelor".[73] Și fără îndoială că ceea ce regăsim sub numele de „cultură" în a doua parte a discuției din *Rivalii* nu este decât o schemă sărăcită a aceleiași concepții.

Gorgias încercase să substituie universalității iluzorii a unei cunoașteri pretins reale universalitatea reală a unei cunoașteri aparente. Socrate va denunța înaintea lui Platon impostura morală a unei arte care sacrifică adevărul în favoarea atotputerniciei; fără a se preocupa să se apere în fața judecătorilor săi, el va refuza să pună chiar și în serviciul adevărului o artă a cărei finalitate era atât de profund impură. Fără să vrea, el va furniza astfel un argument suprem și teribil apărătorilor retoricii: adevărul nu se impune de la sine oamenilor, care poate nu sunt predestinați să-l accepte; adevărul însuși are nevoie de prestigiul cuvântului pentru a fi recunoscut ca atare; verosimilul poate să nu fie adevărat, dar adevărul poate să nu fie nimic dacă nu este mai întâi verosimil.[74] Dar, dacă Socrate oferea astfel, prin moartea sa, un sprijin involuntar doctrinei lui Gorgias, el reluase și popularizase în învățăturile sale o temă apreciată de retor: disprețuirea științelor „particulare" și corolarul său, ironia la adresa omului competent – teme care inspiră dialogurile socratice ale lui Platon și prin care acestea se deosebesc, fără îndoială în modul cel mai clar, de învățătura pur plato-

niciană. Criticând omul competent care, asemenea generalului din *Laches* sau ghicitorului din *Eutyphron*, închis în domeniul său specific, ignoră temeiurile propriei sale științe, Socrate dădea din nou viață, în felul său, idealului de universalitate al sofiștilor, fără a cădea însă nici în iluziile polimatiei, nici în înșelăciunile retoricii. Știința arhitectonică nu trebuie căutată nici în competență, nici în aparența competenței, ci în afirmația proclamată cu tărie a non-competenței, altfel spus în *ironia* socratică. Nu există decât o cunoaștere care să fie universală, și prin aceasta primă: cunoașterea ne-cunoașterii. Ea este universală în două moduri: negativ mai întâi, pentru că nu este specificată prin nici un obiect particular; dar și într-un sens oarecum mai pozitiv, pentru că ea pune fiecare cunoaștere în locul ei adevărat, adică în locul ei specific, și o împiedică să se pretindă totalitate. Aristotel va reține această lecție, pe care Socrate o dă atât enciclopediștilor, cât și retorilor: universalitatea căutată nu poate fi universalitatea unei cunoașteri reale sau aparente, ci aceea a unei „negații", mai precis a unei „critici" sau, cum va spune Aristotel, a unei *peirastici* [75] Un singur om nu poate ști totul; dar el poate să întrebe pe oricine în legătură cu orice subiect. Socrate descoperă singura putere care este în mod legitim universală: puterea întrebării, singura artă căreia nici o alta nu-i poate disputa întâietatea: arta de a pune întrebări în cadrul dialogului, sau altfel spus, dialectica.[76]

Dar această devalorizare retorică, iar apoi socratică, a competenței, această metodă dialectică ce face din primul venit judecătorul competenței celorlalți vor suscita o reacție pe care am putea-o numi aristocratică și căreia Platon, aflat în dezacord asupra acestei chestiuni cu Socrate însuși, îi va fi, dacă nu inițiator, în orice caz principalul ei artizan. Teza platoniciană, pregătită de polemica antiretorică din *Gorgias*, de cărțile I și II din *Republica* și de *Phaidos*, va căpăta formularea cea mai clară în textele din cărțile VI și VII ale *Republicii* și din *Omul politic*, texte care, în această privință, sunt complementare. Arta supremă, sau știința primă, nu este retorica, ci politica - arta regală despre care, în *Euthydemos*, se evită să se afirme că ar fi identică înțelepciunii. La drept vorbind, faptul că „arta regală" este primă reprezintă evidența însăși, deoarece, în virtutea definiției sale, ea „guvernează tot, comandă totul și face totul profitabil".[77] Mai interesant pentru demersul nostru este felul în care Platon motivează această superioritate a politicului: se știe că ea rezidă în *cunoaștere*.[78] Textele mai vechi ale lui Platon indică limpede semnificația polemică a acestei teze; în primul rând, ea se opune practicii democrației ateni-

ene, conform căreia omul care se ocupă de treburile publice nu este un cetățean privilegiat, ci cetățeanul oarecare, care nu se distinge și nici nu trebuie să se distingă prin vreo competență anume pentru a deveni funcționar public al Statului; este suficient să amintim aici că nu numai Platon, dar, înaintea lui, Socrate și socraticii ridiculizau tragerea la sorți a magistraților[79]; poate că nu s-a subliniat însă îndeajuns faptul că aceste ironii sunt în deplin contrast cu ironiile lui Socrate la adresa oamenilor „competenți"[80]; să ne amintim, de asemenea, ironiile lui Platon pe seama principiului însuși al alegerilor publice.[81] La acest nivel al polemicii, Platon susține că treburile politice nu sunt de domeniul public, că ele nu țin de o „opinie" pe care orice retor ar putea s-o influențeze, ci de o tehnică particulară, bazată ea însăși pe o știință, așa cum este, de exemplu, cazul medicinei.[82] Dar aici nu se poate ca Platon să fi fost cu totul insensibil la argumentul lui Gorgias: a spune că politica este o artă oarecare printre celelalte înseamnă să tăgăduiești, dacă putem spune așa, tocmai particularitatea acestei arte, care constă în faptul că ea vizează universalitatea: omul politic nu trebuie să fie specializat în nimic, dacă vrea să-și păstreze viziunea de ansamblu. Gorgias considera că nu există un obiect politic propriu-zis, pentru că politica privește relațiile oamenilor între ei și astfel pătrunde în activitatea umană în întregul său. În concepția puțin diferită a lui Platon, conducătorul este cel care sesizează Ideea Totului, pentru a putea repartiza fiecăruia locul său propriu. În ambele cazuri, politica presupune o viziune „sinoptică" și exclude specializarea. Dar Gorgias și Platon, deși formulează aceeași exigență, trag de aici concluzii contrare: pentru Gorgias, știința ca atare este cea care specializează, și, prin urmare, politica nu este o chestiune de știință, ci de opinie; Platon consideră, dimpotrivă, că unirea dintre competență și universalitate este posibilă. Cum va nota în repetate rânduri Aristotel[83], Platon reintroduce în maniera sa proprie proiectul unei științe universale, a cărui zădărnicie fusese demonstrată de Gorgias. Pentru a desemna însă această știință, Platon folosește în mod paradoxal însuși termenul care trebuia să rezume, poate și pentru Gorgias, dar în orice caz pentru Socrate, tocmai imposibilitatea acestui ideal de universalitate prin cunoaștere: termenul de *dialectică*. Pentru Platon, dialectica nu mai este ceea ce reprezenta ea în concepția lui Socrate: cunoașterea ne-cunoașterii; ea este cu atât mai puțin ceea ce reprezenta retorica pentru Gorgias: substitutul competenței. Platon este singurul filosof pentru care dialectica nu se opune științei; tehnică de persuasiune la

retori, instrument critic la Socrate, ea se opunea competenței persoanelor docte, concepție pe care o va împărtăși mai târziu și Aristotel; un fel de cultură generală, având ca subiect opinia și ca scop verosimilul, dialectica se afla în opoziție cu știința lucrului. Singur Platon crede că poate să învingă această disociere: pentru el, dialecticianul este atât de puțin opus savantului, încât el este omul de supremă competență; dialectica este atât de puțin opusă științei, încât ea este „apogeul și încoronarea științelor."[84]

Aceasta este, din punctul de vedere care ne interesează, principala caracteristică a programului trasat de Platon în cărțile VI și VII din *Republica* pentru educația paznicilor cetății: pentru a deveni dialecticieni, ei nu trebuie să întoarcă spatele științei, ci, dimpotrivă, să o aprofundeze și să se străduiască să urce diferitele ei trepte. Ceea ce se cere de la omul politic nu este o tehnică formală a persuasiunii, nici o cultură generală, ci mai mult: „o cunoaștere enciclopedică". Perspectiva sinoptică, pe care toată lumea o admite în unanimitate ca imperios necesară exercitării puterii, nu este obținută aici în detrimentul competenței, ci se contopește cu competența cea mai înaltă, care este competența integrală. Ne rămâne atunci problema de a afla de ce Platon desemnează această competență supremă cu același nume de *dialectică*, ce desemnează și va desemna ca la predecesorii și la succesorii săi, un ansamblu de reguli a căror exercitare face inutilă și chiar exclude *cunoașterea*. Adevărul este că, în vocabularul platonician, cuvântul *dialectică*, asociat însă de data aceasta cu ideea de știință, continuă să semnifice idealul de universalitate pe care retorica lui Gorgias și dialectica socratică l-au considerat incompatibil cu caracterul divizant al științei.

Să arătăm cum Platon, „ocolindu-i" pe Socrate și pe Gorgias, revine într-un anumit sens la polimatia celor din vechime, să arătăm cum reconciliază el cunoașterea și universalitatea prin reintroducerea proiectului științei universale – ar însemna să rezumăm întreg platonismul. Rămânând la schema simplificată din *Rivalii*, să spunem numai că, în problema definirii înțelepciunii, Platon reprezintă cea de-a treia dintre concepțiile care se confruntă: cea care definește înțelepciunea ca fiind știința universală pentru că este primă. Desigur, filosoful nu poate să știe totul și nici să știe să facă totul, dar el cunoaște ceea ce este mai bun, iar sarcina sa constă în a-i face pe oameni perfecți (βελτίστους).[85] O cunoaștere particulară, dar eminentă, și astfel, în virtutea valorii ei întemeietoare, universală prin mediere: așa apare în

cele din urmă filosofia pentru Platon. Proiectul de a-i face pe oameni mai buni presupune știința binelui și a răului, după cum ne amintește dialogul *Rivalii.*[86] Sub o formă mai abstractă, întâi *Euthydemos* și apoi *Republica* prezentau dialectica drept știință a Binelui, în vederea căruia există tot restul. Înțelegem de ce filosoful nu mai are nevoie de acum înainte să cunoască totul, ci numai unicul lucru necesar: Ideea Binelui.[87] Cine cunoaște scopul cunoaște și mijloacele. Numai dialecticianul știe ce este bine de făcut și la ce sunt bune lucrurile. Arta lui, care de această dată este în același timp știință, este arhitectonică, deoarece ea nu este numai primă, ci și întemeietoare. Știința lui nu este știința imposibilă a tuturor lucrurilor, ci știința principiului tuturor lucrurilor ceea ce conciliază de la bun început caracterul în mod necesar particular al cunoașterii cu universalitatea exigenței filosofice. Pe această cale, dialectica platoniciană încetează să se înfățișeze numai sub aspectul „enciclopedic" pe care părea să-l acrediteze, în anumite momente, pasajul pedagogic din cărțile VI și VII ale *Republicii*; ierarhia științelor nu este rezumată, ci se suprimă și totodată se dezăvârșește în cea mai înaltă dintre ele; sigur, dialecticianul trebuie să se formeze la școala diferitelor științe, ceea ce ar ajunge pentru a-i deosebi arta de tehnica doar formală a sofiștilor, dar, tocmai, aceste științe nu sunt decât școala, propedeutica dialecticii. Primul termen al seriei științelor presupune termenii anteriori, dar el este transcendent seriei. Dialectica presupune polimatia, dar o depășește, sau mai degrabă o domină, fără ca pentru aceasta să recurgă la superioritatea iluzorie a aparenței sau la triumfurile facile ale ironiei.

Nu este aici locul să arătăm în ce mod rezolvă platonismul clasic, prin teoria Ideilor și concepția privind Ideea Binelui, această problemă a unei științe care să fie particulară, adică o știință, și totodată universală, adică filosofie. Dar dacă am amintit această problematică, ce trebuie să fi fost deja tradițională în timpul lui Aristotel, am făcut-o pentru că ea reprezintă locul privilegiat unde putem regăsi cel mai bine, în originea lor comună, proiectul aristotelic al unei științe a ființei ca ființă și concepția aristotelică a dialecticii.

*

* *

Dualitatea inspirației și a proiectului metafizicii aristotelice a fost remarcată de multă vreme. În ale sale *Disputationes metaphysicae*[88], Suarez punea deja în opoziție cele două definiții pe care Aristotel le dă metafizicii: rând pe rând știință a ființei ca ființă în generalitatea

determinărilor sale[89] și știință a principiului ființei, adică știință a ceea ce este prim în ființă[90]; pe de o parte știința universală, având ca obiect ființa a cărei generalitate o împiedică să fie un gen, pe de altă parte știință particulară, având ca obiect un gen particular, chiar dacă eminent (τιμιώτατον), al ființei.[91] Se știe de asemenea cum această opoziție, prezentă în textele lui Aristotel, dar latentă într-un comentarism care va fi încercat cel mai adesea să o camufleze, va deveni treptat didactică, mai înainte ca Wolff și Baumgarten să o reformuleze prin distincția de acum clasică între o *metaphysica generalis*, având ca obiect *ens commune*, și o *metaphysica specialis*, având ca obiect *summun ens*, adică Divinitatea.[92] Se știe, în sfârșit, cum W. Jaeger, utilizând această schemă oarecum pentru a clarifica retrospectiv textele ambigue de unde ea a apărut, vede în opoziția dintre ontologie și teologie cheia contradicțiilor și a evoluției gândirii lui Aristotel.

Dar înainte de a deveni schemă școlară o dată cu Wolff sau instrument de interpretare retrospectivă o dată cu W. Jaeger, această opoziție va fi fost trăită de Aristotel nu numai în dialogul interior al propriei sale gândiri, dar și în cadrul polemicii cu contemporanii. Este nein doielnic faptul că opoziția savantă dintre o concepție *teologică* și una *ontologică* a metafizicii nu-și are originea și, în cele din urmă, nici sensul în acea tensiune între întâietate și universalitate, în acea concurență între esențial și „oarecare", ce a marcat atât de puternic, după cum am văzut, nu numai sensibilitatea filosofică, ci și cea politică a oamenilor secolului al V-lea. Dacă ceea ce am spus este exact, opoziția dintre ontologie și teologie, ca și aceea dintre opinie și știință, dintre retorică și „meserie", reproduc într-adevăr pe alt plan opoziția dintre democrație și aristocrație. Ar trebui oare să ne surprindă aceste convergențe? Trebuie să ne surprindă faptul că preistoria metafizicii ne conduce la o răspântie de probleme în care politica, filosofia, reflecția asupra cuvântului și asupra artei se semnifică reciproc într-un complex nedisociabil? Trebuie să ne surprindă faptul că proiectul unei științe a ființei ca ființă, care a părut repede abstract de îndată ce rezonanțele sale umane au fost uitate, își are originea și își extrage seva dintr-o dezbatere în care era vorba de condiția și de vocația, indisolubil teoretică, tehnică și politică, ale omului ca om?

Problematica a cărei istorie am încercat să o schițăm ar putea fi rezumată în cele din urmă într-un ansamblu de întrebări, despre care am putea afirma că reprezintă, în convergența lor, însăși problema metafizicii lui Aristotel. Filosoful este omul oarecare, omul ca om, sau

cel mai bun dintre oameni? Obiectul său de studiu este ființa oarecare, adică ființa ca ființă, sau genul cel mai eminent al ființei? Ființa ține de domeniul public, în sensul că de fiecare dată chiar și cel mai umil dintre cuvintele noastre se referă la ea, sau nu se dezvăluie, în „miraculoasa ei transcendență", decât intuiției ghicitorilor sau regilor? În sfârșit, discursul filosofului este vorbirea unui om care nu este decât pur și simplu om și care a renunțat să se adreseze ființei în calitate de teolog, fizician, matematician, sau vorbirea îndrăzneață a celui care, primul în toate genurile, s-ar afla în armonie cu zeii?

Capitolele precedente au arătat îndeajuns că Aristotel nu a rezolvat întru totul aceste întrebări, el insistând când asupra transcendenței cunoașterii filosofice[93], când asupra caracterului „comun" al obiectului ei.[94] Ce-i drept, am văzut că, într-un pasaj din *Metafizica*, Aristotel pune problema în termeni clari (problemă căreia îi recunoaștem acum originea și importanța) și o rezolvă într-un sens pe care l-am putea califica drept platonician: „Ne-am putea întreba dacă filosofia primă este universală sau dacă ea studiază un gen particular și o singură realitate... Răspundem că..., dacă există o Ființă imobilă, știința despre această Ființă trebuie să fie anterioară și trebuie să fie filosofia primă; ea este de asemenea în acest mod universală *pentru că* este primă."[95] Ontologia ar fi o protologie: știință a temeiului, ea ar fi, ca știința Binelui la Platon, știință a binelui absolut și totodată știință a Totului, sau mai degrabă știință a Totului pentru că este știința binelui absolut. Dar am avut deja prilejul să ne întrebăm dacă astfel de declarații ale lui Aristotel nu erau mai mult programatice decât să aducă soluții efective. Dacă ele conturează soluția ideală, al cărei model îi-l oferise deja platonismul, în schimb nu sunt suficiente pentru a ne da soluția reală, în lipsa clarificării acelui *pentru că*, adică a calității fondatoare a primeia.

Acest caracter al demersului ontologic – mai mult înaintare laborioasă decât cunoaștere absolută – nu i-a fost impus numai din exterior lui Aristotel, după cum interpretul nu este împins numai din exterior să-l opună intențiilor filosofului. Aristotel a reflectat el însuși asupra demersului său efectiv și a observat că el se înrudea mai mult cu dialectica sofiștilor sau a lui Socrate decât cu acea știință a Binelui, universală pentru că este primă, pe care Platon o numea tot dialectică printr-o răsturnare îndrăzneață a sensului obișnuit al acestui termen. În mod reciproc, reflectând în *Organon* asupra demersului dialectic, Aristotel va insista în același timp asupra limitelor acestei metode și

asupra universalității țintei sale; astfel, admițând opoziția dintre dialectică și discursul demonstrativ, el va fi gata să admită ciudata ei înrudire cu cercetarea ontologică.

§3 Insuficiența și valoarea dialecticii

Primele rânduri din *De partibus animalium* ne lămuresc cel mai bine asupra funcției și limitelor dialecticii în viziunea lui Aristotel, cu toate că termenul ca atare nu este prezent în text. „În orice gen de speculație și de cercetare, cea mai banală sau cea mai elevată, se pare că există două feluri de atitudine; pe primul l-am numi știința lucrului (ἐπιστήμην τοῦ πράγματος), iar pe celălalt un fel de cultură (παιδείαν τινά). Căci este într-adevăr caracteristica unui om cultivat să fie apt să enunțe o judecată (κρῖναι) pertinentă asupra manierei, corecte sau nu, în care se exprimă cel care vorbește. Fiindcă această calitate gândim că aparține omului înzestrat cu cultură generală (τὸν ὅλως πεπαιδευμένον), iar rezultatul culturii (τὸ πεπαιδεῦσθαι) este tocmai această aptitudine. Să adăugăm, fără îndoială, că acesta este, credem noi, capabil să judece (κριτικόν) singur, ca să spunem așa, despre toate lucrurile, pe când celălalt nu este competent decât privitor la o natură determinată (περί τινος φύσεως ἀφωρισμένης)."[96]

Acest text rezumă foarte bine disputa între competență și universalitate pe care am evocat-o. Dar originalitatea lui Aristotel constă în a nu înclina balanța de partea nici uneia din aceste două exigențe. Și una și cealaltă sunt în egală măsură legitime: nu se putea aștepta nimeni ca Aristotel să devalorizeze exigența științifică într-un text care reprezintă prologul întregii sale opere despre biologie; mai ciudat este să-l vedem făcând aici elogiul culturii generale, mai ales dacă ne gândim că nici contemporanii săi nu puteau să nu remarce în acest elogiu o reabilitare a sofiștilor și a retorilor.[97] La drept vorbind, avem impresia că, aici, cultura generală are valoare mai puțin prin ea însăși, cât datorită faptului că se hrănește din carențele științei lucrului. Știința este „exactă", cum va spune în altă parte Aristotel[98], dar ea prezintă inconvenientul de a nu se ocupa decât de o „natură determinată" și de a ignora în consecință raportul acestei naturi cu alte naturi și în cele din urmă cu totalitatea. Cultura, în schimb, are avantajul de a fi generală, dar prezintă inconvenientul de a nu fi cunoaștere; într-un alt text, Aristotel va sublinia opoziția dintre „oamenii cultivați" și „cei care știu"[99], așa cum sunt opuse aici παιδεία și ἐπιστήμη. Generalitatea acestei

culturi are deci ca revers vacuitatea? Știm că în altă parte Aristotel nu va ezita să tragă o concluzie de acest gen.[100] Dar aici cultura este salvată în chiar generalitatea ei: ea permite „judecarea" oricărui discurs; îl autorizează pe cel ce o posedă să „judece" în legitimitate despre toate lucrurile; ea are o funcție critică universală, dar, ar trebui să precizăm, o funcție care nu este universală decât pentru că se mulțumește să fie critică, adică să judece discursul celuilalt, și nu să se prezinte ea însăși drept un discurs care s-ar adăuga altor discursuri.

Mai precis, discursul omului cultivat nu este discursul savantului. El diferă de acesta din urmă prin faptul că este *critic*, expresie care trebuie luată aici exact în sensul negativ pe care i-l conferim astăzi, sens în care criticul este opus, dacă putem spune așa, organicului, așa cum negativul este opus pozitivului. A spune că omul cultivat „judecă" discursul biologului nu poate însemna că, printr-un fel de judecată de rangul doi, el ar decide dacă propozițiile avansate de biolog sunt adevărate sau false: o asemenea interpretare nu ar putea fi acreditată decât prin dublul sens, judiciar și de judecare, pe care îl dăm astăzi cuvântului *judecată*. Termenul grec κρίνειν nu-l posedă decât pe primul din aceste două sensuri: a vorbi de funcția critică a culturii înseamnă deci să arăți că aceasta are puterea de a condamna, nu de a formula opinii. Așa cum tribunalul nu trebuie să împartă elogii oamenilor de bine, nici omul cultivat nu trebuie să elibereze atestate de competență: numai o competență eminentă, pe care de altminteri nu o are, i-ar permite să decidă în aceste probleme. În schimb, fără să fie el însuși competent, el are miraculoasa putere de a recunoaște și de a denunța incompetența altora. Dar se pune întrebarea: nu trebuie oare să cunoști adevărul asupra unui subiect dat pentru a-l acuza de incompetență pe cel care vorbește despre subiectul respectiv? Acest lucru nu este necesar, pentru că falsitatea conținutului sfârșește totdeauna prin a se trăda printr-un viciu de formă, iar omul cultivat, fără să cunoască nimic, este capabil să judece în mod legitim tocmai acest viciu. Acest caracter formal al criticii, corelat al universalității sale, este exprimat de două ori în același text din *De partibus animalium*. Judecata omului cultivat nu are ca obiect adevărul discursului, ci forma sa „frumoasă sau non-frumoasă" (καλῶς ἢ μὴ καλῶς).[101] Mai departe, Aristotel insistă în termeni și mai clari asupra sarcinii pe care i-o repartizează omului cultivat: „Este evident că până și cercetarea asupra naturii trebuie să comporte anumite *limite* (ὅρους) în raport cu care vom judeca *forma demonstrațiilor* (τὸν τρόπον τῶν δεικνυμένων), fără să ne întrebăm care este ade-

vărul, dacă este așa sau altfel."[102] Și Aristotel enumeră câteva dintre problemele ce i se vor pune astfel omului cultivat, în legătură cu știința vieții: biologul trebuie să studieze speciile și proprietățile lor una câte una, ceea ce îl va conduce la repetări, sau trebuie să analizeze dintr-o dată funcțiile vitale (somn, respirație, creștere etc.) sub aspectul ce este comun diferitelor specii? Biologul trebuie să pornească, ca și astronomul, de la investigații empirice, pentru a căuta apoi „motivul și cauzele", sau trebuie „să procedeze altfel"?[103] Pe scurt, omului cultivat îi revine sarcina de a face aprecieri asupra metodei.[104]

Un alt text, pe care l-am citat deja, din *Etica Nicomahică* va preciza rolul care îi revine omului cultivat în fața savantului. „Este semnul distinctiv al omului cultivat faptul de a cere, în orice gen de studiu, numai gradul de precizie pe care îl comportă natura subiectului. Căci a accepta raționamente probabile de la un matematician ar fi tot atât de absurd ca a pretinde demonstrații de la un retor."[105] Prin urmare, omul cultivat este cel care trebuie să repartizeze fiecărui savant, mai general fiecărui „specialist", genul de discurs care se potrivește cu obiectul său. Incapabil să vorbească altfel decât în general, el are privilegiul de a transforma această carență evidentă într-o putere pe care i-o conferă chiar propria-i ignoranță: puterea de a confrunta discursul științific, care este totdeauna parțial, cu exigențele discursului uman în general, și astfel, printr-un soi de anticipare probabilă a ansamblului obiectelor cunoașterii, să armonizeze forma fiecărui discurs cu caracterul presupus al obiectului său. După cum se observă, omul cultivat nu este altceva decât omul în calitate de om, care, pentru că nu este legat de nimic, comunică direct cu totalitatea, așază pe fiecare savant la locul lui, îi interzice să confunde genurile, îl ferește de extrapolare ca și de scleroză, și, dacă nu îi impune nici o metodă, cel puțin îi interzice toate metodele care nu se nasc din inocența, de fiecare dată recăpătată, în fața obiectului.

Universalitate, caracter formal, funcție critică, deschidere spre totalitate: acestea sunt, în cele din urmă, trăsăturile recunoscute de Aristotel culturii generale, trăsături ce îi vor permite să vadă în ea altceva decât o zadarnică vorbărie, chiar dacă opoziția dintre cultura generală și „știința lucrului" rămâne riguros subliniată. Se vede în ce sens această concepție a culturii constituie o reabilitare a sofisticii și a retoricii împotriva atacurilor platoniciene. Aristotel diferențiază radical funcția critică de competență; știința supremă a platonicienilor, a cărei imposibilitate Aristotel a demonstrat-o de altfel, se vede aici detronată

în favoarea unei universalități doar formale; în sfârșit, privilegiul perspectivei sinoptice îi este luat savantului, pentru a fi restituit omului pe care nici o cunoaștere nu-l închide într-un raport particular cu ființa. Mai mult, savantul se pomenește supus de Aristotel jurisdicției omului cultivat pe un teren ce părea că îi aparținea în exclusivitate: cel al metodei. S-a spus despre cartea I din tratatul *Despre părțile animalelor* că este un fel de „discurs asupra metodei"[106]: înainte de a-l începe, Aristotel ne avertizează că nu este posibil să faci atât munca savantului, cât și a teoreticianului metodei, sau cel puțin nu în același timp. În privința acestei chestiuni, comentatorii se vor arăta fideli gândirii lui Aristotel atunci când vor refuza să facă din logică o știință oarecare printre altele, pentru a face în schimb din ea un *organon*, universalitatea instrumentului având drept condiție independența lui față de orice cunoaștere particulară.

De fapt, în *Organon* găsim expunerea și justificarea paradoxalei răsturnări sugerate de textul din *Despre părțile animalelor*. Ceea ce Aristotel numește aici cultură generală apare în *Organon* sub un nume care ne este de-acum familiar: cel al dialecticii. Credem că am arătat destul de clar, prin studiul originilor sale, că dialectica aristotelică era moștenitoarea idealului de universalitate al sofiștilor și al retorilor. Această legătură este confirmată, chiar în cadrul operei lui Aristotel, de faptul că descrierea funcțiilor culturii generale de la începutul tratatului *Despre părțile animalelor* coincide exact cu teoria dialecticii dezvoltată pe larg în *Topicele*.

Dacă reluăm, unul câte unul, caracterele culturii pe care le-am menționat mai sus, vom vedea că ele sunt de fiecare dată confirmate și precizate în cadrul concepției aristotelice despre dialectică. Universalitatea care aparține prin definiție culturii generale, dar al cărei raport nemijlocit cu dialectica este insesizabil, este și ea socotită nemijlocit drept caracterul esențial al dialecticii, după cum am văzut.[107] Funcția critică derivă nemijlocit din natura interogativă a dialecticii[108], așa cum o practicase deja Socrate. Acum însă sesizăm mai bine legătura acestei funcții cu universalitatea țintei dialectice: critica nu este universală decât pentru că nu este cunoaștere. Aristotel teoretizează acest adevăr banal experimentat deja de Socrate, anume că, pentru a întreba, nu trebuie să fii la fel de savant ca pentru a răspunde, și că, fără să știi nimic tu însuți, poți arăta că nici celălalt nu știe nimic: „Dialectica [în calitatea ei de a fi și o critică]... este o disciplină pe care o putem poseda, chiar fără a poseda știința. Într-adevăr, este posibil, chiar pentru

cel necunoscător într-ale științei, să facă examenul (πειρᾶν) celui care nu posedă știința lucrului... De aici se deduce faptul că toți oamenii, chiar cei ignoranți, întrebuințează într-un oarecare mod dialectica și critica (τῇ πειραστικῇ); căci toți se străduiesc, până la un anumit punct, să-i pună la încercare pe cei care pretind că știu."[109] Aici, Aristotel nu face decât să sistematizeze, justificând-o, întrebuințarea socratică a dialecticii. El trage însă și o concluzie directă, concluzie pe care sofiștii n-ar fi dezaprobat-o: „Vedem prin urmare că critica nu este știința nici unui obiect determinat. De asemenea, din această cauză ea se raportează la toate lucrurile."[110] A nega particularul înseamnă a trimite la universal sau, cum spune Aristotel, a afirma universalul „în mod probabil". Astfel se justifică atât caracterul universal al negației, cât și, invers, caracterul negativ al afirmațiilor dialectice despre universal. Or, am văzut că atunci când universalitatea depășește unitatea generică, ieșim din discursul științific pentru a intra într-un tip de discurs care este tocmai discursul dialectic.[111] Contrariul negației aristotelice a unei științe universale este constatarea că despre totalitate nu se poate vorbi decât în mod dialectic, adică negativ.[112]

Merită să stăruim asupra modului în care Aristotel, în ciuda criticii platoniciene, confirmă vocația universală a unei dialectici aflate în opoziție cu știința. Această modalitate ilustrează, într-adevăr, schița unei răsturnări a sensului negației, care, urmând o filieră cu totul străină platonismului, anunță o temă ce nu-și va atinge deplina dezvoltare decât în neoplatonism. Particularitatea poziției lui Aristotel constă în faptul că el ia într-un sens pozitiv imperfecțiunile, ușor de recunoscut, ale dialecticii și transformă aceste imperfecțiuni în privilegii. Am văzut că Aristotel asocia frecvent adjectivele *dialectic* și *vid*[113]; dar tocmai vacuitatea dialecticii este cea care îi asigură universalitatea. Atunci când vrea să descalifice raționamentul dialectic – ceea ce se întâmplă de fiecare dată când îl compară cu cel științific –, Aristotel îi reproșează că formulează concluzii în virtutea unor principii prea generale, care nu sunt deci adecvate subiectului demonstrației. Dar atunci când vrea să reabiliteze dialectica, vedem cum aceeași imperfecțiune devine avantaj: caracterul specific al raționamentului științific îl închide într-un singur gen, pe când dialecticianul se mișcă în toate genurile, sau mai exact dincolo de orice gen. Atunci când raționamentul conchide în virtutea unor principii care nu sunt principii „proprii", se poate spune, după punctul de vedere pe care îl adoptăm, fie că aceste principii sunt improprii, fie că aceste principii sunt comune; ele sunt improprii, dacă

luăm în considerare faptul că discursul nu trebuie să evadeze din gen; ele sunt însă în mod oportun comune, dacă luăm în considerare faptul că se referă la o totalitate a cărei extindere nu se poate lăsa redusă la unitatea unui gen. Or, am văzut că reflecția asupra temeiurilor științei implica, într-un moment sau altul, ieșirea din cadrul principiilor proprii, pentru a se ajunge la temeiul lor ultim, adică la principiile comune [114] Această depășire a particularității generice, nelegitimă din punctul de vedere al științei, dar cerută de reflecția asupra științei, nu va putea fi decât opera dialecticianului. Această transformare paradoxală a improprietății în comuniune, a vacuității în universalitate și, în sfârșit, a verbalismului retoric în instrument al criticii și, astfel, în jurisdicție supremă, este, credem, o descoperire proprie lui Aristotel. Ea reprezintă o etapă capitală pe calea care, paralelă cu demersul lui Platon din *Parmenide*, dar fără să se confunde deloc cu acesta[115], conduce de la eristica sofiștilor la teologia negativă a neoplatonicienilor. Aristotel este primul care pare să fi făcut din negație medierea spre unitate, insistând atât asupra caracterului negativ al propozițiilor dialectice, cât și asupra caracterului lor universal, revendicat de sofiști, și afirmând legătura profundă, sesizată deja de Socrate, dintre aceste două caracteristici. El este primul care a recunoscut că principiile comune sunt „ca negațiile"[116] și că acesta este caracterul care le permite să vizeze „nu o natură și un gen determinate", ca afirmația științifică, ci „totalitatea" (κατὰ πάντων). Negativul devine, pentru prima oară, indexul unei posibilități nedefinite, devine deschidere spre totalitate.

Dar dacă, în această chestiune, Aristotel prefigurează incontestabil anumite formule neoplatoniciene, se cuvine să arătăm la fel de clar că el nu a dus până la capăt această revoluție care îi va permite lui Proclus să afirme că „este mai frumos să te mărginești la negații".[117] Comentând textele neoplatoniciene, Bréhier scrie că, dacă este adevărat că „a face dintr-un termen subiectul unei propoziții înseamnă implicit să-l subordonezi [unui gen], să-l faci oarecum prizonierul[118] unei esențe", atunci, invers, „negația va semnifica... aici nu un soi de privare, ci un fel de libertate față de orice esență".[119] Desigur, negația, cum remarcase deja Aristotel, ne face să scăpăm de limitarea „unei naturi și a unui gen determinate", dar nu putem merge până acolo încât să spunem că Aristotel ar fi văzut vreodată în negație o „eliberare". Aristotel este mult mai sensibil la ceea ce pierdem decât la ceea ce câștigăm atunci când evadăm din unitatea generică. Evident, această depășire este, într-un anume sens, naturală și necesară (motiv pentru

care filosoful va refuza să condamne cultura generală, cum făcuse Platon), dar ceea ce câștigăm ca amploare a perspectivei pierdem ca exactitate: mai precis, ieșim din domeniul cunoașterii discursive pentru a intra într-un domeniu care nu este însă cel al contemplației. Diferența esențială între Aristotel și neoplatonism este că pentru acesta din urmă există un ceva dincolo de esență, în raport cu care cunoașterea esențelor este în mod natural inadecvată; pentru Aristotel, nu există decât esențe și, în consecință, orice discurs care se mișcă asemenea discursului dialectic în acest „dincolo", chiar dacă poate avea o justificare relativă, nu este, orice s-ar face, decât verbal și gol; altfel spus, el nu adaugă nimic cunoașterii noastre despre esențe (sau cunoașterii noastre despre „naturi", cum se exprimă frecvent aici Aristotel, în intenția de a opune cunoașterii „fizice"[120]discursul dialectic). Într-un pasaj remarcabil din *Respingerile sofistice*, el ne avertizează în acest sens: „Nici o metodă care încearcă să arate natura indiferent cărui lucru nu procedează prin întrebări."[121] Ajungem aici chiar în inima opoziției dintre atitudinea științifică și atitudinea dialectică: savantul demonstrează *propoziții*, care, desigur, pot fi contestate de către un adversar, dar cu condiția ca acesta să dovedească, printr-o nouă demonstrație, adevărul propoziției contradictorii; dialecticianul pune *probleme*, care în aparență nu se deosebesc de propoziții decât prin forma lor interogativă, dar care interzic în realitate atât celui care întreabă, cât și celui care răspunde să justifice, primul – termenii alternativei, iar celălalt – alegerea unuia dintre acești termeni. Dacă eu întreb: „Este sau nu un *animal pedestru biped* definiția omului?"[122] și îmi somez interlocutorul să răspundă prin da sau prin nu, nici unul din răspunsuri nu mă va edifica asupra naturii omului: dacă el răspunde afirmativ, nu face decât să confere tezei aduse de mine în discuție probabilitatea legată de autoritatea aprobării sale; dacă răspunde negativ, nu-mi furnizează nici un indiciu care să facă să avanseze discuția și nu-mi sugerează un alt mod de a pune problema, din infinitatea modurilor posibile. După cum răspunsul este da sau nu, discursul fie progresează pe tărâmul probabilităților, fie este neputincios și trebuie să pornească din nou de la zero. Cunoașterea nu poate progresa cert decât prin demonstrație, nu prin dialog; s-ar putea spune că demersul ei este monologic, și nu dialectic: „A demonstra", spune Aristotel la începutul *Analiticelor prime*, „nu înseamnă a întreba, înseamnă a afirma."[123] Cunoașterea nu se întemeiază pe cererea adresată adversarului de a alege el însuși între două propoziții contradictorii[124], ci pe

afirmarea unilaterală a unei propoziții care, în măsura în care este necesară, adică dacă a fost demonstrată[125], exclude posibilitatea contradictoriului.

Aristotel ne dezvăluie ceea ce-i lipsește dialecticii în general, referindu-se la un procedeu dialectic particular: diviziunea (διαίρεσις) căreia se știe ce întrebuințare i-a dat Platon, mai ales în *Phaidros*, în *Sofistul* și în *Omul politic*. Eroarea esențială a diviziunii platoniciene constă, după Aristotel, în a pune o problemă (de exemplu, omul este un animal sau o ființă inanimată?[126]) fără a furniza nici un mijloc de a-i răspunde. Aristotel exprimă aceeași idee spunând despre diviziune că este ca un „silogism neputincios"[127], adică – dacă ne amintim de rolul fecund jucat în silogism de termenul mediu – un silogism căruia îi lipsește mediația termenului mediu. În diviziune nu există decât doi termeni prezenți: individul ce trebuie definit și genul, sau mai degrabă totalitatea nediferențiată – în cele din urmă, ființa în general –, despre care știm numai că individul face parte din ea și pe care este vorba să o divizăm; pentru a reuni individul cu totalitatea, adică pentru a-l defini, pe de o parte, prin apartenența la un gen, iar pe de altă parte prin particularitatea sa specifică, ar trebui să cunoaștem intermediarii, care, tocmai aceștia, lipsesc. Iată de ce diviziunea „conchide totdeauna un oarecare predicat mai general decât ne așteptăm."[128] Astfel, ea ne permite să conchidem că Socrate este un animal cugetător *sau* necugetător. În lipsa cunoașterii faptului că Socrate este om (termen mediu), nu putem să demonstrăm, ci numai să presupunem[129] că el este cugetător. Mai mult, o dată ce am ajuns la unul din gradele diviziunii, continuarea acesteia este arbitrară: dacă divizăm genul *animal* în „înaripat" și „neînaripat", este tot atât de legitim și de asemenea tot atât de arbitrar să divizăm după aceea „înaripatul" în „domestic" și „sălbatic" sau în „alb" și „negru".[130] Între diferitele momente ale diviziunii nu intervine decât o unitate artificială, asemănătoare celei pe care o stabilește conjuncția (σύνδεσμος) între două fraze.[131] Altfel spus, diviziunea, ca și dialogul, nu conține nici un principiu intern de progresie. Se observă aici în ce măsură concepția aristotelică se îndepărtează prin pesimismul ei de experiența platoniciană și chiar de cea socratică a dialogului. Întâlnirea dialectică este considerată de el ori inutilă, ori deșartă. Dacă doi interlocutori se întâlnesc în unitatea unei aceleiași esențe, ei se pun imediat de acord, dar atunci dialogul este inutil, sau cel puțin nu reprezintă decât distanța care ne separă în mod accidental de cunoaștere. Dacă, dimpotrivă, nici o esență nu este dată ca termen mediu,

dialogul este zadarnic, reducându-se la înfruntarea aparent fără soluție a două teze contradictorii sau, ceea ce înseamnă același lucru, nefurnizând nici o rațiune științifică pentru a alege între cele două.

Oricât de ciudată poate să li se pară această constatare celor care cunosc istoria ulterioară a acestui concept[132], lucrul care îi lipsește dialecticii în viziunea lui Aristotel și a cărui absență cauzează „neputința" ei este *mediația*, această mediație adusă, în silogismul demonstrativ, de termenul mediu, adică – precizează Aristotel – de esență.[133] Dialectica este deci, potrivit lui Aristotel, un mod de a gândi sau mai degrabă de a vorbi care se situează dincolo de esențe și prin urmare este lipsit de orice punct real de sprijin care să-i permită să avanseze. Totuși, într-un text în care rezumă contribuția cercetării socratice, Aristotel pare să nu mai considere drept o deviere, ci ca semnul unui progres faptul că dialectica a putut la un moment dat, să se elibereze de considerarea esenței. Pe timpul lui Socrate, scrie el, „dialectica nu avea atâta forță încât să poată analiza contrariile independent de esență" și iată de ce „pe bună dreptate el se întreba despre esența lucrurilor; căci el căuta să silogizeze, or, principiul silogismului este esența."[134] În ciuda numeroaselor interpretări ce i-au fost consacrate, sensul acestui pasaj pare clar: Socrate căuta să definească esențe, crezând că numai sfârșitul acestei cercetări putea servi ca punct de plecare unui raționament sau chiar unui dialog[135] valabile. El ignora, în consecință, posibilitatea unui dialog care să nu se sprijine pe nici o definiție prealabilă. În schimb, Platon cel din dialogurile clasice și metafizice ne va furniza nenumărate exemple ale unui asemenea tip de dialog sub formă de raționamente ipotetice care permit discuției să progreseze, după ce a fost pusă între paranteze problema existenței și *a fortiori* a definiției: așa este, cum amintește Ross, „procedeul din care avem un exemplu în *Parmenide* unde consecințele unor ipoteze contrarii – dacă unu este, dacă multiplul este – sunt studiate fără ca vorbitorii să se fi pus de acord în ce privește definiția lui unu și a multiplului."[136] Este probabil însă ca acel *satisfecit* pe care pare să și-l acorde Aristotel atunci când compară dialectica timpului său cu cea de pe vremea lui Socrate să se refere mai puțin la întrebuințarea platoniciană, cât la întrebuințarea strict aristotelică a dialecticii. Din acest punct de vedere ni se pare că pasajul despre Socrate se clarifică dacă îl comparăm cu textul deja citat din *Respingerile sofistice*, potrivit căruia „nici o metodă care încearcă să arate natura indiferent cărui lucru" nu este interogativă, adică nu este dialectică. Ceea ce recunoaște Aristotel în această jude-

cată aparent peiorativă despre dialectică, dar căreia textul din cartea M îi va releva sensul în cele din urmă pozitiv, este că, dacă esența este principiul și totodată scopul demonstrației, ea nu este nici principiul și nici scopul dialogului. Putem foarte bine dialoga fără să fim de acord în legătură cu nimic, cel puțin în legătură cu nimic determinat; în cazul în care cădem de acord asupra unui lucru, acest lucru face dialogul inutil.

Așa cum exegeții deosebesc la Platon dialogurile încheiate, care se termină prin definirea esenței, de dialogurile neîncheiate, am putea distinge la Aristotel două tipuri de dialectică: în primul rând, o dialectică pe care am putea-o numi provizorie sau pre-științifică și care vizează, printr-un demers al cărui caracter tatonant și nesigur Aristotel nu l-a ascuns niciodată, sesizarea și definirea unei esențe care, servind apoi ca principiu al unei demonstrații, va întemeia o cunoaștere independentă de aici înainte de condițiile dialectice ale stabilirii sale; astfel înțeleasă, dialectica se dă la o parte în fața rezultatului său, tot așa cum dispare schelăria o dată cu casa sau ciorna o dată cu opera scrisă. În acest caz, dialectica reprezintă ordinea căutării[137], care, odată aflată în posesia esenței, se răstoarnă în fața ordinii deductive care, după Aristotel, este singura ordine ce exprimă mișcarea cunoașterii veritabile [138] În acest sens larg al cuvântului va fi studiată de către Aristotel inducția în cadrul procedeelor dialectice.[139] Dar nu aceasta este contribuția originală a lui Aristotel în ceea ce privește dialectica. Pentru el, dialogul veritabil este acela care progresează, desigur, dar nu ajunge la capăt; căci numai neîncheierea sa îi asigură dialogului permanența.[140] Adevărata dialectică este aceea care nu ajunge la nici o esență, la nici o natură, dar care se vădește totuși destul de puternică pentru „a lua în considerare contrariile" fără ajutorul esenței. Așa se prezintă, la Aristotel, triumful amar al dialecticii: dialogul să renască mereu în ciuda eșecului său, ba mai mult, eșecul dialogului să fie motorul secret al supraviețuirii sale, oamenii să mai poată să se înțeleagă și atunci când nu vorbesc despre nimic, cuvintele să-și mai păstreze un sens, chiar problematic, dincolo de orice esență și vacuitatea discursului, departe de a fi un factor al neputinței, să se transforme într-o invitație la o căutare fără sfârșit. Am văzut că această dialectică lipsită de mediație nu are ce căuta acolo unde mediația este dată sau măcar găsită în cele din urmă în lucruri[141]: atunci, dialecticianul se dă la o parte în fața savantului, iar căutarea în fața silogismului. Dar acolo unde nu există mediație, acolo unde silogismul este neputincios (nu ca

urmare a unei erori de metodă, ci din cauza prea marii generalități a subiectului demonstrației, generalitate ce exclude posibilitatea unui termen mediu[142]), dialectica nu se mai dă la o parte în fața analiticii, ci i se substituie pentru a-i suplini carențele: însăși permanența dialogului devine substitutul uman al unei mediații ce nu poate fi găsită în lucruri. Cuvântul redevine, așa cum era la sofiști și la retori, substitutul, de această dată inevitabil, al cunoașterii.

* * *

Paginile precedente ne permit să întrezărim atât opoziția, cât și înrudirea dintre dialectică și teoria ființei: opoziția – dacă se insistă, așa cum face câteodată Aristotel, asupra carențelor celei dintâi și caracterului eminent al celei de-a doua; înrudire profundă – dacă se văd și în una și în cealaltă expresii finalmente convergente ale aceluiași ideal de universalitate.

Ce-i drept, exegeții au fost în general mai sensibili la primul aspect decât la al doilea. Preocupați îndeosebi de opoziția dintre Aristotel și Platon, ei au fost mirați de faptul că, între concepția unuia și concepția celuilalt, dialectica a fost trecută de la rangul de știință la cel de simplă logică a verosimilului, de acum înainte rudă săracă a analiticii, singura care poate furniza modelul unei cunoașteri desăvârșite. Hamelin, de exemplu, a scos în evidență această devalorizare aristotelică a dialecticii: el ne amintește că Aristotel a așezat dialectica alături de opinie și a separat-o radical și definitiv de știință[143], ceea ce revine la a afirma că, pentru Aristotel, „nu mai există nimic comun între căutarea adevărului și dialectică."[144] Dialectica ar fi deci o artă infra-științifică și cu atât mai mult o artă infra-filosofică, de vreme ce Aristotel însuși desemnează filosofia drept „cea mai înaltă dintre științe". Hamelin va admite cel mult că dialectica „participă încă" la adevăr, pentru că are ca obiect verosimilul și pentru că permite omului să raționeze corect din punct de vedere formal: în acest sens, dialectica poate fi considerată chiar un auxiliar al științei, la stabilirea principiilor căreia contribuie. Dar această contribuție ca atare nu trebuie supraestimată. În dezacord cu Zeller, Hamelin apreciază că, în stabilirea principiilor, dialectica nu joacă decât un rol negativ: „Referitor la fiecare principiu, ea ne arată mai ales unde nu trebuie să-l căutăm"[145]; ea nu face decât să pregătească terenul pentru intuiție, care rămâne singurul temei al demonstrației și, prin aceasta, al științei. Dialectica nu ar juca deci alt rol decât al unui ajutor, am putea zice pedagogic, în folosul spiritelor

mai puțin intuitive. Dacă admitem că, dintre toți oamenii, filosoful are parte în cea mai mare măsură de intuiție, vom admite de asemenea că el este cel care se poate dispensa cel mai ușor de dialectică, cu atât mai mult cu cât, în calitate de filosof, el scapă întru totul de limitările care ar face necesară folosirea dialecticii.

Prin urmare, interpreții au căutat în alt loc raportul care putea să lege speculația logică a lui Aristotel de speculația sa metafizică. Așa cum notează Eric Weil, care redă această interpretare în scopul de a o combate[146], această legătură a fost căutată în echivalența pe care o stabilește uneori Aristotel între noțiunea fizică și metafizică de *cauză* și noțiunea logică de *termen mediu*, și una și cealaltă desemnând aspecte ale unei realități mai fundamentale: aceea a esenței. Termenul mediu este cauză în silogism[147], pentru că el este esență[148] și pentru că esența este rațiunea existenței atributelor. Progresul silogismului, el însuși expresie a devenirii naturale, nu ar fi în consecință altceva decât desfășurarea necesității esenței. Rolul filosofului, a cărui știință este cea a „primelor principii și a primelor cauze"[149], ar fi atunci să se situeze în dinamismul celei mai înalte esențe cu scopul de a înțelege lumea ca totalitate a atributelor acesteia. Se vede însă imediat că simpla problemă a contingenței l-ar împiedica pe Aristotel să adopte în întregime acest punct de vedere „panlogist", și chiar cei care propun această intrepretare drept adevărul profund al aristotelismului sunt obligați să recunoască faptul că ea se lovește de alte texte nu mai puțin explicite din *Fizica* și chiar din *Analitice*.[150] În ceea ce privește problema noastră însă, observăm spre ce tinde această interpretare: potrivit ei, idealul metafizicii aristotelice ar fi un ideal analitic, adică deductiv; punctul său de plecare ar fi intuiția, iar instrumentul său silogismul, acesta nefiind el însuși decât etalarea esenței în discursul uman. Dacă este adevărat că dialectica nu ne învață niciodată nimic privitor la esența indiferent cărui lucru, că speculația sa se desfășoară „independent de esență", că ea nu are ca obiect nici o esență determinată, și cu atât mai puțin pe cea mai înaltă, vedem în ce fel s-ar justifica incompatibilitatea dintre dialectică și filosofia ființei.

Chiar dacă admitem că această interpretare peiorativă a dialecticii aristotelice și a raporturilor ei cu filosofia ființei a putut fi influențată la autorii de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea de un idealism care vedea în știință singurul loc posibil al adevărului[151], este fără îndoială excesiv să o calificăm drept eroare istorică, așa cum face Eric Weil.[152] Un singur text din Aristotel (lăsând la o par-

te textul apocrif din cartea K) se ocupă direct de raporturile dintre dialectică și speculația generală asupra ființei, iar acest text este atât de încurcat, încât nu numai că nu justifică interpretările divergente ale comentatorilor, dar pare să redea o încurcătură reală a lui Aristotel însuși. În acest text, care se află în cartea Γ a *Metafizicii*, Aristotel, preocupat explicit să diferențieze filosofia de dialectică și chiar să le opună, începe totuși prin a recunoaște identitatea domeniilor lor: „Genul de realități în care se mișcă sofistica și dialectica este același cu al filosofiei, dar aceasta se deosebește de dialectică prin modul în care face uz de capacitatea de cunoaștere, iar de sofistică prin alegerea modului de viață."[153] Domeniul comun al acestor trei activități fusese sugerat puțin mai sus: este vorba de „toate lucrurile" (περὶ ἁπάντων), adică de ființă, pentru că aceasta este „comună tuturor lucrurilor".[154] Dar identitatea domeniului nu exclude diversitatea atitudinilor și în primul rând a intențiilor: din acest punct de vedere, opoziția dintre sofistică și filosofie este ușor de înțeles și a fost de nenumărate ori precizată de Aristotel: sofistul nu caută decât propriul profit, și nu adevărul[155]. Aristotel recunoaște astfel implicit că nu prin „alegerea modului de viață" se deosebește dialecticianul de filosof: și unul și celălalt sunt conduși deci de preocuparea dezinteresată pentru adevăr. Temeiul deosebirii lor trebuie căutat în altă parte, respectiv în însăși definiția funcției dialectice și filosofice: „Dialectica este o probă relativă a ceea ce filosofia ne face să cunoaștem."[156] Ne-am putea închipui că de data aceasta acest text delimitează clar competența dialecticianului și, respectiv, a filosofului, iar comentatorii s-au arătat în general satisfăcuți: Aristotel n-ar vedea în dialectică decât o încercare, în sensul socratic al termenului, destinată să pregătească sau să confirme în ochii oamenilor, și mai întâi ai filosofului însuși, realitatea cunoașterii filosofice. Dar se pune aici o dublă întrebare. Prin ce se deosebește raportul dintre filosofie și dialectică, pe care Aristotel îl declară privilegiat din cauza identității domeniilor lor, de raportul dintre dialectică și celelalte științe? Cu alte cuvinte, ceea ce spune Aristotel aici referitor la filosofie ar fi putut să spună referitor la indiferent care altă știință particulară: am văzut în altă parte că Aristotel atribuia într-adevăr dialecticii, și în primul rând culturii generale, această funcție de examinare și de critică a oricărei cunoașteri particulare. Dar această observație ne conduce la a doua întrebare: filosofia este o știință particulară? Sau: care este acest domeniu a cărui cunoaștere ar fi filosofia, acest domeniu pe care filosofia *ne-ar face să-l cunoaștem*? A aminti că acest domeniu este ființa ca

atare, „comună tuturor lucrurilor", înseamnă să răspundem la întrebare suprimând-o: pentru Aristotel, nu există obiect a cărui cunoaștere să o constituie filosofia, din motivul pe care l-am expus pe larg, anume că orice știință se ocupă de un gen, că ființa „comună tuturor lucrurilor" nu poate fi cuprinsă în unitatea unui gen și că, prin urmare, nu există o „știință", în sensul strict al termenului, care să ne facă să „cunoaștem" ființa.[157]

Opoziția dintre dialectică și filosofie ar fi deci justificată dacă filosofia ar izbuti să se constituie într-o știință conformă cu modelul definit în *Analitice*: raportul dintre dialectică și filosofie ar fi atunci analog celui pe care dialectica îl are cu orice știință particulară, raport care constă în faptul că dialectica este o propedeutică pentru cunoașterea respectivă. Sau mai degrabă lucrurile ar putea sta așa, dacă o nouă circumstanță n-ar veni să răvășească total acest raport: filosofia ni se înfățișează drept știința universală, iar dialectica drept puterea universală de examinare și de critică. S-ar putea crede că, așa cum dialectica este de fiecare dată o propedeutică pentru fiecare cunoaștere particulară, tot astfel ea este în ansamblul ei propedeutica pentru cunoașterea universală. Am văzut însă că nici cunoașterea universală nu izbutea să depășească nivelul unei propedeutici, că filosofia ființei este o știință „căutată" și care se epuizează în însăși această căutare, pe scurt, că ne aflăm tot timpul pe drumul către totalitate. În consecință, ceea ce va apropia dialectica de filosofie nu este numai identitatea domeniilor lor, ci și identitatea demersului lor: momentul dialectic al căutării și al încercării nu se mai îndepărtează aici în fața rezultatului său; pentru a relua distincția aristotelică, filosofia ființei ni se prezintă nu ca o colecție de propoziții, ci de probleme. Știința veșnic „căutată", știința ființei ca ființă este de asemenea natură încât pregătirea dialectică pentru cunoaștere devine substitutul cunoașterii înseși. Astfel, textul din cartea Γ a *Metafizicii*, atribuind filosofiei un ideal „cognitiv" ce nu poate fi atins tocmai datorită universalității sale, confirmă de fapt înrudirea dintre ontologie și dialectică, exact în momentul în care pretinde că le disociază.[158]

* * *

Identitate de domenii, identitate a demersului: dacă prima afirmație este clară, a doua ar trebui confirmată printr-o analiză minuțioasă a procedeelor de gândire pusă în evidență în *Metafizica* lui Aristotel. Această analiză ar depăși aici obiectivul nostru, care constă mai mult

în a reconstitui semnificația filosofică a proiectului aristotelic al unei științe a ființei decât conținutul ei efectiv. Ar trebui să arătăm că, dacă silogismul este practic absent în *Metafizica*, în schimb găsim aici toate procedeele descrise în *Topicele* sau în *Respingerile sofistice*: respingerea, diviziunea (sub forma proprie aristotelismului a distincției sensurilor), inducția, analogia etc. Pentru aducere aminte, să citățm aici numai stabilirea principiului contradicției prin respingerea celor care îl neagă[159], distingerea sensurilor ființei[160], determinarea pur analogică a principiilor considerate în unitatea lor[161], în general caracterul diaporetic[162] al expunerilor „introductive" care tind să se confunde cu *Metafizica* în ansamblul ei, și tonul polemic omniprezent care, potrivit expresiei juste ale lui Charles Thurot, dezvăluie mai mult „dialogul disputei" decât „monologul științei".[163]

Trebuie oare datorită acestor aspecte să spunem că dialectica se confundă cu ontologia? Confuzia „de fapt" nu trebuie totuși să mascheze aici distincția „de drept", după cum nici identitatea procedeelor nu trebuie să eludeze diversitatea intențiilor. Rămâne în continuare adevărat faprul că intenția filosofică este „cognitivă", pe când țelul dialecticianului nu este decât „peirastic". Dialectica, la fel ca oricare altă artă, nu-și are în ea însăși propriul scop: ca instrument universal de examinare, ține de natura ei mai mult să pună întrebări decât să le răspundă; indiferentă la conținut, ea pune între paranteze orice interes, fie acesta chiar interesul pentru adevăr. Dimpotrivă, știința ființei ca ființă, formă pur aristotelică a idealului filosofic al anticilor, nu se poate mulțumi cu o asemenea dezinteresare și cu o asemenea absență a perspectivei. Chiar dacă procedeele sale sunt dialectice, ea nu s-ar putea recunoaște pe sine drept dialectică fără să-și admită astfel eșecul; așa s-ar explica faptul că Aristotel nu pare să recunoască decât cu regret înrudirea dintre ontologie și dialectică, precum și faptul că el nu merge niciodată până la capătul acestei confruntări. Dialectica ne furnizează o tehnică universală a întrebării, fără a se preocupa de posibilitățile omului de a răspunde; dar omul nu ar pune întrebări dacă nu ar spera că le va răspunde.

Studiind structura metafizicii lui Aristotel, am insistat până aici îndeosebi asupra aspectului problematic al acestei structuri. Dar omul nu și-ar pune probleme fără sentimentul că aceste probleme au o soluție. În consecință, una este absența perspectivei, cerută, ca să spunem așa, de neutralitatea artei dialectice, și altceva este neterminarea de fapt a unui proiect care implică prin definiție perspectiva însăși

a încheierii sale. Este deci clar faptul că Aristotel nu a vrut să constituie o ontologie dialectică și că ontologia sa nu va părea niciodată dialectică decât pentru un observator, fie acesta chiar Aristotel însuși, care, atunci când analizează opera, nu poate să nu compare proiectul cu rezultatele sale. Dar ne rămâne atunci să ne întrebăm de unde vine această disproporție între intenție și demersul efectiv: de ce proiectul unei ontologii ca știință se degradează de fapt într-o cercetare care nu ajunge la capăt, de ce ființa ca ființă nu ni se dezvăluie decât în mod negativ în dialogul nedefinit pe care oamenii îl poartă despre ea; pe scurt, de ce discursul uman despre ființă este dialectic, și nu științific? Dar mai întâi o altă întrebare se va ridica în fața noastră: dacă este adevărat că nu există căutare fără perspectivă, care este perspectiva care l-a condus pe Aristotel în proiectul mereu reluat, în ciuda eșecurilor sale, al unei științe a ființei ca ființă? Dacă realitatea ontologiei este dialectică, atunci care este ideea a cărei realizare imperfectă este această realitate?

PARTEA A DOUA

ȘTIINȚA CARE NU POATE FI GĂSITĂ

Capitolul I

ONTOLOGIE ȘI TEOLOGIE SAU IDEEA FILOSOFIEI

Atotputernici străini, voi,
inevitabili aștri...

(P. VALÉRY, *Tânăra Parcă*)

§1 Unitate și separare

Metafizica aristotelică, sau cel puțin ceea ce desemnăm prin acest nume, este moștenitoarea a două serii de probleme. Am urmărit până la limita ei, respectiv până la proiectul constituirii unei științe a ființei ca ființă, una dintre aceste serii: în ce condiții este discursul uman semnificant, adică înzestrat cu o semnificație unică? De la întrebări la răspunsuri și de la răspunsuri la noi întrebări, am ajuns la această ultimă formulare: cum poate fi *unic* discursul uman despre ființă? Astfel, am sfârșit prin a transfera, într-un mod el însuși problematic, unitatea cerută de coerența „căutată" a acestui discurs ființei ca ființă, înțeleasă drept corelat al discursului în general. Cercetările sofiste asupra limbajului, precum și pretenția sofiștilor și a retorilor de „a vorbi despre tot", ni s-au părut a fi prilejul istoric și totodată una dintre principalele surse ale acestei problematici.

Cu toate acestea, nu putem să ascundem că „metafizica" aristotelică are și alte surse – fapt ce reiese atât de limpede din exegeza tradițională încât nu mai este nevoie să insistăm asupra lui –, în primul rând platoniciene și, într-un mod mai îndepărtat, parmenidiene. Demarcație decisivă între o sferă de realități stabile și, prin aceasta, exprimabile și o sferă de realități în mișcare și, prin aceasta, refractare la fixarea lor într-o vorbire ea însăși stabilă, această ruptură[1], în orice loc precis am situa-o, rămâne una dintre puținele cuceriri ale filosofiei anterioare pe care Aristotel nu o pune sub semnul întrebării. Sigur, putem discuta despre importanța, și mai ales despre locul acestei demarcații: ea separă ființa de neființă sau se află în interiorul ființei? În acest ultim caz, separă ea lumea sensibilă de lumea Ideilor transcendente, sau,

dacă ne dispensăm de o altă lume, trebuie să considerăm că se află în interiorul singurei lumi existente pe care o cunoaștem? Se știe că, într-un text de tinerețe pe care ni-l redă Cicero[2], Aristotel pare să transpună separarea platoniciană a celor două lumi în dimensiunile unei simple opoziții intra-mundane: Cerul vizibil nu mai este reflectarea unui univers inteligibil, ci este inteligibilul însuși, eternul, incoruptibilul, divinul, sau cel puțin, după cum va preciza mai târziu Aristotel, „ceea ce este manifest dintre lucrurile divine"[3] – pe când partea de lume în care trăim este domeniul a ceea ce se naște și piere. Atenuare aparentă a opoziției platoniciene și (în plus) parmenidiene, dar care – după cum vom vedea –, instalând dualitatea în lumea însăși, va face și mai imperioasă necesitatea depășirii acestei dualități.

În orice caz, existența – atestată prin simpla observație astronomică – a unor ființe a căror mișcare regulată și aparent eternă le desemnează ca ființe divine, așa cum afirmă o tradiție venerabilă[4], ar permite să atribuim un obiect care să nu fie deloc himeric unei înțelepciuni al cărei specific este să nu se ocupe deloc de ceea ce se naște și piere.[5] Iată de ce Aristotel asociază constant în *Metafizica* următoarele două întrebări: Există și alte ființe în afară de cele sensibile? Este posibilă o filosofie sau, cel puțin, o filosofie distinctă de fizică și care să se situeze înaintea ei în ordinea cunoașterii? „Dacă nu ar exista altă esență în afara celor care sunt constituite prin natură, fizica ar fi știința primă; dar dacă există o esență imobilă, aceasta va fi anterioară și va exista o filosofie primă."[6] Această știință se va numi teologie, căci, „dacă divinul este prezent undeva, el este prezent într-o asemenea natură."[7]

În funcție de direcția de cercetare pe care o vom urma, fie pe aceasta din urmă, fie pe cea reconstituită în capitolele precedente, vom observa că problemele metafizicii se reduc la două chestiuni fundamentale. Prima este cea a *unității*: sunt semnificațiile multiple ale ființei reductibile la unitate? sau, în alți termeni: există un principiu comun tuturor ființelor? Cea de a doua o constituie, pentru a folosi o expresie pe care Aristotel o împrumută din platonism, problema *separării*: „A ști dacă nu trebuie să admitem decât ființele sensibile sau dacă există și altele în afara lor."[8] Am putea astfel să grupăm în jurul acestor două teme majoritatea aporiilor referitoare la înțelepciune pe care le dezvoltă, într-o aparentă dezordine, cartea B a *Metafizicii*. Atunci când Aristotel întreabă: „Studierea cauzelor aparține unei singure științe, sau mai multora?"[9], „O singură știință se ocupă de toate

esențele, sau mai multe?"[10], el se referă la problematica unității. Atunci când întreabă: „Există sau nu, în afara materiei, ceva care să fie cauză prin sine? Acest lucru este separat sau nu?... Există ceva în afara compusului concret... sau nu există nimic separat, sau există ceva separat pentru anumite ființe, iar pentru altele nu, și care sunt aceste ființe?"[11], el se referă în chip evident la problematica separării.

Un răspuns pozitiv la fiecare dintre aceste întrebări condiționează de fiecare dată însăși existența înțelepciunii. Dacă ființa are mai multe sensuri, dacă esențele sunt ireductibil multiple, dacă lumea este o serie de episoade, atunci nu există decât cunoașteri disparate și nici o înțelepciune care să realizeze unitatea acestor cunoașteri. Pe de altă parte, dacă nu există decât ființe sensibile, existența înțelepciunii este în egală măsură compromisă, nu datorită dispersării științelor, ci datorită preeminenței uneia dintre ele, adică fizicii.[12] Dar, dacă existența înțelepciunii este legată de dubla condiție a unității ființei și a existenței unei sfere supra-sensibile, acest lucru se întâmplă pentru că înțelepciunea însăși aparține unei duble definiții: aceea care vede în ea o știință universală și aceea care face din ea o cunoaștere transcendentă. Regăsim aici cele două concepții despre „știința căutată", ca știință universală și, respectiv, ca știință primă, pe care le-am văzut înfruntându-se în filosofia prearistotelică și care se conturează la Aristotel în dublul proiect al unei ontologii și al unei teologii. În acest sens, am putea numi *ontologică* problema unității și *teologică* problema separării.

Analiza ar putea deci să descopere destul de ușor și să urmărească în straturile adânci ale *Metafizicii* aristotelice acest dublu curent de preocupări, născut el însuși dintr-o dublă serie de influențe sau de polemici. După cum se știe, această dualitate a fost pusă în lumină de remarcabilele lucrări ale lui W. Jaeger, care ne scutesc să mai revenim pe larg asupra acestui Aristotel teologizant, în care Jaeger a identificat cu îndreptățire pe discipolul și continuatorul direct al lui Platon. Credem însă că rezultatele capitolelor precedente ne-au permis să rectificăm chiar de pe acum una din tezele fundamentale ale lui Jaeger, în ce privește un aspect important: încercând să reconstituim apariția problematicii ontologice, am pus în evidență rolul important – de sugestie, de imbold sau pur și simplu de prilej – pe care l-a jucat reflecția lui Aristotel în planul sofisticii și al retoricii; există o preistorie a ontologiei, așa cum există o istorie a teologiei înaintea lui Aristotel. Din cauză că a ignorat-o pe prima și nu a insistat decât asupra celei de-a doua, Jaeger a ajuns să exagereze, credem noi, noutatea radica-

lă, nu numai a teoriei – fapt incontestabil – dar și a *întrebării* ontologice, și să vadă chiar în formularea acesteia semnul evoluției lui Aristotel în raport cu un platonism considerat primitiv. Dacă neglijăm ipoteza puțin verosimilă a unei reînnoiri a interesului pentru sofistică, ce ar fi apărut la Aristotel pe măsură ce influența platoniciană se diminua, ne putem permite să credem că Aristotel a înfruntat platonismul și sofistica în același timp: Aristotel dialecticianul, criticat de epicureicii Kolotes și Diogenes[13], era unul și același cu Aristotel platonizantul din *De philosophia*; iar problematica ființei ca ființă este atât de puțin tardivă, încât ea apare clar încă în *Topicele* și în *Respingerile sofistice*, pe care numeroase indicii ne permit să le considerăm scrieri relativ timpurii, după cum o confirmă și Jaeger însuși.[14] Consecințele nu sunt doar istorice, ci în egală măsură și filosofice: a spune că problematica teologică și cea ontologică sunt contemporane, și nu succesive, ne conduce la o altă perspectivă în problema raporturilor lor. Nu va mai trebui să ne întrebăm cum și de ce se succed ele, ci în ce mod, născându-se din surse diferite, ajung să se întâlnească și să stârnească atunci, după caz, răspunsuri care converg sau care concură.

*

* *

Lista problemelor din cartea B dezvăluie deja conundarea celor două problematici: căutarea unității ființei ce anunță proiectul științei ființei ca ființă alternează permanent cu căutarea ființei separate, a cărei existență ar autoriza constituirea unei înțelepciuni înțelese de data aceasta ca teologie. Mai mult, se întâmplă ca aceste două perspective să intervină în aceeași întrebare: astfel, „principiile ființelor coruptibile și cele ale ființelor incoruptibile sunt aceleași sau sunt diferite?".[15] Un răspuns pozitiv la problema separării duce, în fapt, la dublarea problemei unității: la problema unității sensibilului se adaugă de acum înainte și aceea a unității dintre sensibil și supra-sensibil: ființa are oare același sens în sfera separatului și în aceea a non-separatului? Tot așa, dacă înțelepciunea se ocupă în același timp de ființe separate și de ființe neseparate, problema unității cunoașterii, care se punea deja la nivelul experienței sensibile, va fi cu atât mai controversată cu cât, de data aceasta, este vorba de reunirea într-o aceeași știință a unor realități atât de eterogene ca sensibilul și inteligibilul: „Dacă știința în discuție se ocupă de esență, atunci este o singură știință care se ocupă de toate esențele[16] sau sunt mai multe, iar dacă există mai multe, sunt ele toate de un gen comun, sau trebuie să le considerăm pe unele drept

științe filosofice, iar pe celelalte drept ceva diferit?"[17] Ultima parte a întrebării ne arată limpede că, în același moment Aristotel ezită între două concepții despre filosofie: este filosofia unitatea cunoașterii, „genul comun" al tuturor științelor, sau nu desemnează decât o parte a cunoașterii, adică știința anumitor esențe, și nu a tuturor? Dar chiar și această ezitare depinde de răspunsul care va fi dat primei părți a întrebării: dacă există o singură știință care se ocupă de toate esențele, atunci această știință va fi filosofia; dar dacă există o pluralitate ireductibilă de științe, numai unele dintre ele - cele mai de seamă, evident - vor avea dreptul să fie calificate drept filosofice. Puțin mai devreme vedeam cum problema unității se complică prin intervenția perspectivei lui *chorismos*. Aici vedem, dimpotrivă, cum problema separării - este filosofia știința lucrurilor separate și numai a lor? - ține de răspunsul așteptat privitor la problema unității.

Prin urmare, cele două perspective interferează încă din momentul punerii problemelor: unitate sau dispersare, transcendență sau imanență. Am văzut că această dublă alternativă corespunde unor interese și preocupări distincte, care poate că nu au apărut din punct de vedere istoric decât în cadrul a două tradiții filosofice diferite. Dar vedem, de asemenea, că aceste două tradiții converg și că, astfel apropiate, cele două probleme pot deveni dependente una de cealaltă. Presupunând că unitatea este căutată, „dorită", așa cum a fost totdeauna la greci, dușmani ai nedeterminării și ai infinității, afirmarea unei lumi de realități separate poate prezenta, raportată la această căutare a unității, două semnificații contradictorii: la prima vedere, o asemenea lume instituie o ruptură, apărând deci ca obstacol în fața unității dorite; dar putem admite, invers, faptul că unitatea nu poate fi de același gen cu ceea ce unifică, faptul că unitatea multiplului trebuie să fie separată de multiplu și că, astfel, transcendența, departe de a fi un obstacol, devine însăși condiția unității. În această ultimă soluție recunoaștem soluția platoniciană: nu există decât unitate transcendentă, iar transcendența este garanția unității; o lume fără transcendență ar fi condamnată la dispersare; un discurs care nu s-ar sprijini pe Idei ar cădea pradă instabilității opiniei.

Platonismul îi furnizase deci lui Aristotel mijlocul de a răspunde la una dintre probleme prin soluția celeilalte, găsită în prealabil. De fapt, așa le răspunsese și Platon sofiștilor: filosoful este συνοπτικός, cum pretindea că este retorul după Gorgias sau după Isocrate; el îmbrățișează deci unitatea ființei, nu pentru că știe totul, ci pentru că cunoaște

ceea ce este cel mai bine, esențialul, adică Ideile transcendente. Dar, după cum am văzut, Aristotel nu se mulțumește cu acest răspuns. Dacă am aminti motivul, – ar însemna să rezumăm întreaga critică aristotelică la adresa teoriei Ideilor. Nu vom reține din această polemică decât două teme, în perspectiva care ne interesează aici: pe de o parte, Aristotel contestă faptul că Ideile ar fi cu adevărat transcendente; pe de altă parte, el începe să se întrebe dacă transcendența este garanția unității. Prima critică i se adresează numai lui Platon; a doua nu i se adresează numai lui Platon, ci începe să zguduie ceea ce Aristotel însuși a păstrat din platonism.

Aristotel îi reproșează lui Platon că a șovăit între două concepții privind participarea lucrurilor sensibile la Idei: conform uneia dintre ele, ar fi vorba de un raport de la model la copie, conform celeilalte, de un soi de amestec sau mai degrabă de un soi de întrepătrundere. Prima concepție prezintă avantajul de a asigura stabilitatea Ideii, dar nu explică decât într-un mod „poetic" și metaforic[18] statutul său de cauză a sensibilului: „Pare imposibil ca esența să fie separată de lucrul a cărui esență este; prin urmare, cum să fie Ideile, care sunt esențele lucrurilor, separate de lucruri?"[19] A doua concepție, dezvoltată de Eudoxos[20], explică faptul că Ideea, intrând în alcătuirea lucrului, este cauza unei anumite calități a acelui lucru, pentru că ea nu este altceva decât respectiva calitate[21]; dar această concepție se lovește de obiecții atât de „ușoare" încât Aristotel, care le-a expus pe larg în lucrarea Περὶ ἰδεῶν, consideră inutil să le reamintească în *Metafizica*.[22]

Ține deci de esența Ideii să fie transcendentă, dar această transcendență este iluzorie și nu are alt temei decât cel verbal dacă vrem ca această transcendență să fie unitatea sau, cum va spune Aristotel, „esența unei multiplicități sensibile". Întrebării puse încă o dată: „Trebuie să admitem numai ființe sensibile, sau mai există și altele în afara acestora?", Aristotel îi răspunde în cartea B amintind obiecțiile din cartea A: „Nimic nu este mai absurd decât să pretindem că, în afara acelora care se află în Cer[23], mai există anumite naturi (φύσεις), și că aceste naturi sunt la fel ca realitățile sensibile, afară doar că, totuși, unele sunt eterne, pe când celelalte sunt coruptibile"[24], și își precizează ideea printr-o comparație sugestivă: „Când spunem că există Omul în sine, Calul în sine și Sănătatea în sine, fără să adăugăm nimic, nu facem decât să-i imităm pe cei care spun că există zei, dar că zeii au înfățișare umană. Aceștia din urmă nu făureau altceva decât oameni nemuritori, și tot așa platonicienii, creându-și Ideile, nu creează decât ființe sensibile

nepieritoare."[25] Sesizăm sensul argumentului lui Aristotel: el nu contestă existența ființelor eterne, ci numai faptul că aceste ființe eterne ar fi esența *ființelor* sensibile, sau, ceea ce înseamnă același lucru, faptul că se consideră ca etern ceea ce nu este decât sensibil ipostaziat, sensibilul pur și simplu încărcat inutil cu epitetul „prin sine", prin intermediul unui artificiu verbal ieftin. Aristotel nu contestă faptul că există ființe prin sine, ci numai faptul că aceste ființe „prin sine" ar fi realitatea lumii sensibile[26]; nu există, într-o altă lume, un *Om* în sine care, în afară de eternitatea lui, „ar fi același", după cum spune direct Aristotel, cu oamenii pieritori care suntem. Există, pe de o parte, oameni, iar pe de altă parte există, poate, Idei, sau cel puțin realități ce vor păstra la Aristotel aceleași caracteristici ca și Ideile platoniciene; dar nici una dintre aceste Idei nu va fi vreodată Ideea *acestor* oameni. Dacă Aristotel vede în transcendența platoniciană o dublare în același timp inutilă și iluzorie, o face poate mai puțin cu scopul de a refuza transcendența, cât cu scopul de a o lua în serios: zeii nu sunt oameni eterni, ci zei; divinul este divin.[27] Dar, dacă se ia transcendența în serios, atunci ea e lipsită de funcția pe care o avea la Platon, funcție ce ne permitea să gândim sensibilul unificându-l: dacă divinul nu este decât divin, el nu ne mai învață absolut nimic despre lumea noastră. Acest argument nu era desigur nou, iar Platon însuși l-a adus ca obiecție la propria-i doctrină: dacă știința este co-naturală lucrurilor a căror știință este și dacă știința este o Idee, atunci nu va exista decât știința Ideilor, și nu va mai exista știință a „lucrurilor de la noi", tot așa cum sclavul în carne și oase nu este sclavul Stăpânirii în sine.[28] Dar dacă, în filosofia sa târzie, Platon se va strădui să răspundă acestei obiecții de sorginte poate aristotelică[29] mai ales prin teoria amestecului sau prin teoria Numerelor ideale, Aristotel va rămâne la această opoziție fundamentală între o lume sortită contingenței și nedeterminării și divinul care nu trimite decât la el însuși și a cărui realizare cea mai înaltă este Divinitatea care nu se poate cunoaște decât pe sine. Cu excepția unei interpretări pripite a criticii aristotelice a platonismului, nimic nu justifică legenda unui Aristotel reducând la considerații terestre o înțelepciune pe care Platon o ridicase la nivelul speculațiilor transcendente, legendă ilustrată în celebra frescă a lui Rafael. Cerul lui Aristotel nu-și pierde din realitate din cauză că nu mai este un Cer al Ideilor, ci un Cer vizibil, având aștri și sfere. *Chorismos*-ul nu dispare o dată cu Aristotel; devenind „fizic", el se agravează, opunând de aici înainte o lume ordonată unei lumi contingente, în loc să facă din ordinea ideală ordinea *acestei* lumi.

Nu este surprinzător deci faptul că se găsesc la Aristotel texte care au o rezonanță dualistă. Astfel, cartea I a *Metafizicii*, consacrată unei elucidări a noțiunii de unitate, se termină printr-o expunere care încearcă să arate eterogenitatea coruptibilului și a incoruptibilului, între care se împart toate ființele din univers. Ce-i drept, acest text începe cu o frază absolut de neînțeles: „Contrariile fiind diferite ca specie, iar coruptibilul și incoruptibilul fiind contrarii,... coruptibilul și incoruptibilul sunt în mod necesar diferite prin gen."[30] Este mai mult decât evident că acest silogism, dacă despre un silogism este vorba, se încheie cu o concluzie complet diferită față de cea pe care o cereau premisele. S-a propus corectarea acestui text, prin înlocuirea lui γένει din concluzie cu εἴδει.[31] Această rectificare este însă inacceptabilă, deoarece continuarea textului încearcă să arate că între coruptibil și incoruptibil există o diferență de gen, și nu de specie. Prin urmare, ceea ce ar trebui corectat sunt premisele, nu concluzia: rectificare pe care, de altfel, nu este necesar să ne-o imaginăm noi, pentru că Aristotel însuși o expune în rândurile următoare. Există într-adevăr, spune el, două feluri de contrarii: mai întâi „cele care aparțin anumitor ființe prin accident", de exemplu, albul și negrul pentru om; apoi, contrariile care fac parte dintre „acele atribute care aparțin în mod necesar lucrurilor cărora le aparțin".[32] Recunoaștem aici distincția dintre atributele accidentale și atributele prin sine, aplicată la contrarii.[33] Aristotel vrea să arate că, atunci când contrarietatea afectează atributele prin sine, ea afectează astfel însăși esența subiectelor corespunzătoare. Acesta este și cazul atributelor *coruptibil* și *incoruptibil*: „Coruptibilul este deci în mod necesar esența fiecăruia dintre lucrurile coruptibile sau rezidă în esența lor. Iar argumentul ar fi același pentru incoruptibil."[34] Sigur, această contrarietate seamănă destul de mult cu ceea ce Aristotel numește în altă parte contradicție[35], mulțumindu-se s-o desemneze aici cu termenul destul de vag de „antiteză".[36] Dar, în ciuda unei terminologii încă neelaborate destul de riguros, care trădează poate originea timpurie a acestui pasaj, concluzia este clară și radicală: „Rezultă în mod necesar că aceste lucruri [coruptibile și incoruptibile] sunt diferite prin gen"[37], ceea ce înseamnă că nu există gen comun căruia coruptibilul și incoruptibilul să-i fie specii sau diferențe specifice. Aristotel nu merge până la a spune că orice ființă este sau coruptibilă sau incoruptibilă, cu alte cuvinte că diferența între coruptibil și incoruptibil divide ființa în totalitatea sa. Această consecință este implicată însă prin afirmarea unei opoziții generice între doi termeni, dintre care unul

reprezintă „privațiunea" sau mai degrabă negarea celuilalt[38]; nu ar fi fals să spunem că tot ce nu este coruptibil este incoruptibil și invers, decât în cazul în care diferența dintre coruptibil și incoruptibil nu ar divide decât o zonă, adică un gen al ființei, cu alte cuvinte nu ar reprezenta decât un cuplu de diferențe specifice: în acest caz, într-adevăr, ar exista lucruri care nu sunt nici coruptibile, nici incoruptibile, tot așa cum există ființe care nu sunt nici pare nici impare, pentru că diferența par-impar nu are sens decât în interiorul genului *număr*. A spune că perechea „antitetică" formată din coruptibil-incoruptibil nu constituie o diferență specifică înseamnă că spui că ea nu divide un gen. Ce ar divide ea atunci, dacă nu ființa în totalitatea ei, câtă vreme unul dintre termeni semnifică tot ceea ce neagă celălalt?.[39] De fapt, nu este vorba aici, în accepțiunea tehnică a acestor termeni, nici de o „divizare" în sens platonician, nici de o diferență (διαφορά) în sens aristotelic, ceea ce ar presupune în ambele cazuri un „gen" ce trebuie divizat[40], ci de o „antiteză" fundamentală, ai cărei termeni nu pot fi reduși la o unitate superioară de nici un discurs uman.

Vom observa în treacăt că Aristotel răspunde aici în mod negativ la una dintre problemele pe care le punea cartea B: „Există o singură știință care se ocupă de toate esențele sau sunt mai multe, și, dacă există mai multe, sunt ele toate de un gen comun?"[41] Căci, dacă Aristotel afirmă adesea că „există o știință unică a contrariilor"[42], el se gândește atunci la acele contrarii pe care le separă o diferență specifică, și nu la acele contrarii „antitetice" care constituie, fiecare, câte un gen. Există o știință unică a parului și a imparului; dar nu există o știință unică a coruptibilului și a incoruptibilului. Consecință gravă, în care se regăsesc dificultățile pe care le-am pus în evidență când am vorbit despre constituirea unei științe a ființei ca ființă: ființa nu semnifică la fel coruptibilul și incoruptibilul, terestrul și divinul, nu există „ființă" care să fie comună și unuia și celuilalt, sau cel puțin această comuniune nu este decât verbală, echivocă, insuficientă pentru a constitui o știință unică.

Dar, în cartea I, scopul demonstrației lui Aristotel este altul. El este dezvăluit în ultimele rânduri ale textului, care sunt în același timp ultimele rânduri ale cărții I. Ele arată că argumentația este îndreptată intenționat împotriva teoriei Ideilor: „Este evident după toate acestea că nu pot exista Idei în sensul acceptat de anumiți filosofi, căci atunci va exista omul sensibil coruptibil și Omul în sine incoruptibil; și totuși ei afirmă că Ideile nu numai că poartă același nume, dar sunt identice

ca specie (τῷ εἴδει) cu indivizii; or, există o mai mare distanță între ființele care diferă prin gen decât între cele care diferă prin specie."[43] Sesizăm sensul argumentului, destinat să conteste încă o dată „identitatea" dintre Ideea incoruptibilă și lucrul coruptibil a cărui Idee este. Trebuie ales: ori Ideea este „forma" (εἶδος)[44] și esența coruptibilului, ori este incoruptibilă; ea însă nu poate fi totodată și una și alta. Separarea Ideii, care face din ea o realitate incoruptibilă, o împiedică să fie Idee; faptul de a fi o Idee, adică de a concentra în ea ceea ce sunt lucrurile a căror Idee este, sau de a fi unitatea multiplicității pe care o definește, o împiedică să fie separată. Așa cum o indică deja un vocabular pe care numai geniul lui Platon îl putea agresa, trebuie ales între unitate și separare. Aristotel decide aici să insiste asupra separării.

Am putea cita aici și alte texte. În *De coelo*, tot polemica anti-platoniciană îi oferă lui Aristotel prilejul de a face o afirmație și mai radicală. Studiind transformarea elementelor, el critică teoria din *Timaios*[45] care, reducând această transformare la o progresie pornind de la triunghiurile elementare este obligată, împotriva evidenței sensibile înseși, să excludă din transformare unul dintre elemente: pământul. Cauza acestei erori trebuie căutată, explică Aristotel, „în modul incorect în care platonicienii concep principiile lor prime: ei doresc să facă în așa fel încât totul să intre în cadrul anumitor opinii determinate". În realitate, „trebuie probabil ca pentru lucrurile sensibile să existe principii sensibile, pentru lucrurile eterne, principii eterne, pentru lucrurile coruptibile, principii coruptibile și, în general, principiile trebuie să fie de același gen ca lucrurile ale căror principii sunt".[46] Contextul indică semnificația imediată a acestei teze: este pusă în discuție posibilitatea unei științe ale cărei principii să fie eterogene față de realitățile pe care trebuie să le explice și, în cazul de față, posibilitatea acestei fizici matematice, sau mai exact geometrice, pe care o elaborează Platon în *Timaios* și platonicienii ce adoptau doctrina pitagoreică. Pentru realități fizice, principii fizice, pentru principii matematice, concluzie matematică. Matematicile nu permit niciodată, poate cel mult accidental, apropierea de evidența sensibilă, datorită rațiunii principiale că demonstrația rămâne imanentă unui singur gen și că, deci, nu mai există comunicare între științe, tot așa cum nu există comunicare între genuri. Aristotel împinge aici până la limită această teorie pe care a expus-o adesea în altă parte[47] fără a-i formula toate consecințele, căci aici ea nu mai este aplicată doar raportului dintre două științe particulare, ci se referă la ruptura profundă ce divide ființa în coruptibil sau sensibil

și incoruptibil sau etern[48]: dacă incoruptibilul și coruptibilul diferă ca gen, atunci principiile lor vor diferi în egală măsură ca gen.

Vom mai observa aici că Aristotel răspunde limpede în acest pasaj uneia dintre problemele pe care le ridicase în cartea B: „A ști dacă principiile ființelor coruptibile și cele ale ființelor incoruptibile sunt aceleași sau sunt altele."[49] În expunerea deosebit de amplă a acestei „aporii care nu se supune nicidecum unei alteia și care a fost neglijată de filosofii actuali, ca și de înaintașii lor", Aristotel indică clar carențele tezei celor care nu afirmă alte principii decât pe cele eterne: în ce mod a putut eternul să dea naștere coruptibilului și, admițând că în anumite cazuri această degradare este inevitabilă, de ce eternul dă naștere când eternului, când coruptibilului?[50] Și invers, cum să admiți principii care sunt ele însele coruptibile? Privitor la această problemă, Aristotel rezumă câteva argumente ce pot părea decisive: „Dacă principiile sunt coruptibile, este clar că ele provin în mod necesar din anumite elemente, căci tot ceea ce piere se întoarce la elementele sale. Dar atunci vor exista alte principii, anterioare principiilor."[51] Prin urmare, dacă principiul este coruptibil, el nu mai este principiu, ci presupune el însuși un principiu care să nu mai fie coruptibil; fără el am regresa la infinit. O altă dificultate: dacă principiul este coruptibil, ce s-ar întâmpla în cazul în care el ar fi nimicit? Am asista atunci la situația paradoxală a unui lucru ce supraviețuiește dispariției celui care îi este principiu: situație imposibilă, pentru că, prin definiție, existența principiului condiționează existența lucrurilor derivate.[52] Este deci clar lucru care ar fi fost oricum neîndoielnic – că demnitatea și, în primul rând, natura însăși a principiului sunt incompatibile cu coruptibilitatea. Nu ne va surprinde deci că, după mărturisirea lui Aristotel însuși care adaugă această constatare la seria argumentelor sale, „nici un filosof nu a cutezat să admită principii diferite [pentru lucrurile coruptibile și lucrurile incoruptibile], ci toți recunosc că principiile tuturor lucrurilor sunt aceleași", adică incoruptibile.[53] Dacă adăugăm la aceste argumente critica pe care Aristotel o formulează în mai multe rânduri la adresa celor care, precum Speusippos, „admit principii diferite pentru fiecare esență" și reduc astfel Universul la o „serie de episoade"[54], ne-ar putea uimi faptul că Aristotel susține în *De coelo* o teză care contrazice în același timp tradiția filosofică și propriile sale argumente.

Vom vedea mai departe cum Aristotel, în cartea Λ, va propune o soluție ce pare să reprezinte concluzia definitivă a reflecției sale asupra acestei probleme. Este totuși demn de remarcat faptul că, în

De coelo, o problemă ce putea să pară minoră îl determină să pună în discuție întregul efort al lui Platon și al platonicienilor de a gândi lumea în unitatea sa. Observăm cu ușurință aici, datorită chiar caracterului excesiv al demersului, rațiunile acestei subminări a platonismului. Platon afirmase existența Ideilor imuabile și separate drept condiție de posibilitate a științei.[55] Dar, dacă teoria Ideilor explică într-adevăr ceea ce este inteligibil în sensibil, sau mai degrabă – pentru a folosi limbajul aristotelic – în coruptibil, ea nu explică de ce coruptibilul este ceea ce este și nimic altceva. Atunci când Aristotel cere, cam în grabă, să fie recunoscută existența principiilor coruptibile – expresie pe care o va denunța în altă parte ca fiind o *contradictio in adjecto* –, el vrea să spună mai ales că principiile incoruptibile, adică, în cele din urmă, principiile pur și simplu, nu pot fi cauza coruptibilității coruptibilului. Dacă ar exista un Om etern, el s-ar naște etern. Lumea Ideilor ar putea să se dispenseze de lumea sensibilă. Nici la Platon, și nici măcar la Aristotel, nu există nimic care să se asemene, fie și pe departe, cu ideea Divinității care creează pentru propria ei slavă o lume imperfectă metafizic. Ideile nu nasc decât Idei, zeii nu nasc decât zei: după cum insistă adeseori Aristotel, nu Omul în sine dă naștere omului muritor, ci „omul dă naștere omului"[56], muritorul dă naștere muritorului. Hesiod și „teologii" înțeleseseră atât de bine acest lucru încât, după cum ne spune Aristotel, problema nu consta pentru ei în a afla de ce se reproduc zeii, ci de ce fiii zeilor nu sunt ei înșiși zei, problemă la care ei răspundeau că „ființele care nu au gustat nectarul și ambrozia sunt născute muritoare".[57] Dar, întreabă ironic Aristotel, dacă zeii înșiși trebuie să deguste nectarul și ambrozia, nu numai „în vederea plăcerii", dar și „în vederea ființării lor", „cum ar putea ei, având nevoie de hrană, să fie eterni?"[58] Teologii răstoarnă deci abuziv sensul acestei dovezi: nu eternitatea trebuie explicată, ci absența eternității, sau altminteri zeii nu mai sunt zei, iar principiile nu mai sunt principii. Este prea simplu să punem coruptibilitatea coruptibilului pe seama absenței a ceea ce determină eternitatea eternului; căci ceea ce determină eternitatea eternului nu poate fi el însuși subiect al prezenței sau absenței adică nu poate fi altfel decât etern. Nu există ceva mai mult în etern (respectiv, nectarul și ambrozia) decât în contingent, ci există ceva mai puțin în contingent decât în etern. Eternul este acela care este ceea ce este, iar contingentul este acela care nu este în întregime ceea ce este: nici o teologie nu poate explica această degradare a eternului în coruptibil.

Teologia „teologilor" ne conduce deci la o cosmogonie derizorie, pentru că ea însăși nu este decât o caricatură de cosmologie. Cât privește teologia lui Platon, ea este o teogonie care se consideră abuziv drept cosmogonie. Aristotel a sesizat în chip admirabil această necesitate internă care face din dialectica platoniciană un proces care, după expresia lui Rodier, merge „de la Idei, prin Idei, către Idei"[59], deci care nu iese din inteligibil și este incapabil să ajungă la sensibil. În privința acestei probleme, Aristotel nu este anti-platonician: l-am putea acuza mai degrabă de hiperplatonism. Numai că el împinge platonismul până la ultimele sale consecințe, până la absurd, am putea spune, așa cum făcuse Platon însuși în prima parte a dialogului *Parmenide*. Cu privire la teologie, Aristotel trage două concluzii care, fără să fie contradictorii, se condamnă reciproc la paradox:

1) Teologia este singura știință;
2) Teologia este inutilă.

*
* *

1) *Teologia este singura știință*. În fapt, atunci când Aristotel vorbește de „principii coruptibile", putem presupune că nu vorbește astfel decât sub formă de ipoteză sau de butadă. Însăși noțiunea de principiu o exclude pe cea de coruptibilitate, așa cum Aristotel o demonstrează din plin în aporia din cartea B. Pe de altă parte însă, după cum am văzut, o știință ale cărei principii ar fi incoruptibile nu ne-ar învăța nimic despre coruptibil. Trebuie, prin urmare, să admitem o știință care se ocupă în mod direct de coruptibil? Dar, dacă este adevărat că trebuie să existe omogenitate între principiu și lucrul al cărui principiu este el, atunci o asemenea știință nu ar putea porni decât de la principii ele însele coruptibile. Ne aflăm aici în prezența uneia dintre acele aporii de care gândirea aristotelică nu a reușit niciodată să se elibereze pe de-a-ntregul: o știință a coruptibilului este necesară și, totuși, ea este imposibilă. Dificultatea nu era nouă, și Platon se confruntase deja cu ea atunci când, în *Timaios*, deducea din separarea între inteligibil și sensibil faptul că o știință a naturii este imposibilă.[60] Însă dificultatea nu era insolubilă în cadrul platonismului, deoarece participarea sensibilului la inteligibil ne permitea să vorbim despre sensibil, dacă nu într-un mod nemijlocit inteligibil, cel puțin prin opinii adevărate, prin imagini sau prin mituri, care reprezentau tot atâtea aproximări ale Ideii, conduse în progresul lor de către Ideea însăși. Platon își pusese din ce în ce mai mult problema intermediarilor, și

fără îndoială că tocmai acestei exigențe îi răspundea, cum subliniază chiar Aristotel, această teorie a numerelor și a mărimilor, care permitea să-i fie recunoscută Ideii, ea însăși determinată matematic, acțiunea formativă asupra sensibilului, prin mijlocirea structurilor matematice. Dar critica acestei teorii formulată de Aristotel ne arată că el nu-și permitea să adopte această soluție: există de o parte Ideile, de cealaltă parte sensibilul, repetă el fără încetare, și nu există alte numere și mărimi decât cele matematice, adică abstrase din sensibil. Ființele matematice – în cazul în care le putem numi ființe – nu sunt altceva mai mult decât sensibilul, ci sunt sensibilul minus acel ceva care a fost abstras din el[61] (și care, după cum vom vedea, este mișcarea). Faptul că Aristotel a putut la un moment dat să considere matematicile ca divine[62], fiind de acord în această privință mai mult cu învățătura lui Xenocrate[63] decât cu cea a lui Platon, nu schimbă cu nimic concluzia precedentă. Fie că realitățile matematice, manifestate nemijlocit prin mișcarea regulată a aștrilor, sunt ele însele admise în sfera divinului, fie că, invers, sunt alungate dincoace de sensibilul însuși, ca niște quasi-neființe, rămâne adevărat că, în ambele cazuri, ele nu joacă în nici un fel rolul de intermediar pe care li-l dădea Platon. Aristotel a negat întotdeauna faptul că matematicile pot fi instrumentul unei matematizări, adică al unei idealizări a sensibilului care, pe această cale, ar deveni obiectu al științei. După cum am văzut, ideea unei fizici matematice nu numai că îi este străină lui Aristotel, dar a fost exclusă categoric de el.

Or, dacă Aristotel a respins teoria Ideilor, pe cea a Numerelor și a Mărimilor ideale, el nu a tăgăduit totuși concepția platoniciană despre știință. Cel puțin în egală măsură ca și Platon, Aristotel insistă asupra stabilității cunoașterii științifice, care se opune instabilității opiniei.[64] Agitația și mișcarea sunt incompatibile cu știința: „Prin repaus și oprire rațiunea cunoaște (ἐπίστασθαι) și gândește."[65] Or, gândirea nu poate să-și găsească repausul în mișcare: pentru a exprima stabilitatea cerută *a parte objecti*, Aristotel a recurs la conceptul necesarului, pe care îl definește drept „ceea ce nu poate fi altfel decât este"[66] Știința nu se deosebește de opinie prin caracterul adevărat sau fals al afirmațiilor (căci există și opinii adevărate), ci prin necesitatea care însoțește propozițiile ei. Aristotel se întreabă adeseori dacă opinia și știința au obiecte diferite, ultima ocupându-se de necesar, iar prima de contingent. Răspunsul este că obiectul poate fi același, doar că este considerat în două moduri diferite: când drept contingent, când drept necesar. Astfel, eu pot exprima opinia că diagonala este incomensurabilă; dar

nu mă voi afla în posesia științei acestui lucru decât atunci când voi demonstra propoziția respectivă, adică atunci când voi pune în lumină cauza lui.[67] Prin urmare, am o opinie despre necesar, căci ignorându-i cauza, acest necesar mi se înfățișează ca putând fi altfel, deci contingent. Aceasta nu este însă singura contingență ce se poate concepe: alături de această contingență relativă, care ține de slăbiciunea cunoașterii mele, există o contingență pe care am putea-o numi absolută și care este înscrisă în natura lucrurilor. Nici o știință nu poate gândi această din urmă contingență fără să o transforme pe nedrept în necesitate: o știință a contingentului ar distruge contingentul; prin urmare nu există o știință a contingentului. La întrebarea: „Obiectul cunoașterii și al opiniei poate să fie același?", răspunsul este deci dublu: da, dacă acest obiect este necesar, căci această necesitate poate fi ignorată și ca mi se poate înfățișa drept contingență; nu, dacă obiectul însuși este contingent, deoarece știința ar gândi acest obiect ca necesar și l-ar suprima ca obiect contingent. Deci poate exista o opinie despre necesar[68], dar nu și o știință despre contingent. Aristotel anunță acest lucru în termenii săi, la începutul expunerii pe care tocmai am rezumat-o:

Cu toate că există lucruri care sunt adevărate și care există în realitate, dar care pot fi și altfel, este clar că știința nu se ocupă de ele: în caz contrar, lucrurile care pot fi altfel nu ar putea fi altfel."[69]

Vedem aici că Aristotel, deși păstrează ideea platoniciană despre știință și îi dă un contur precis[70], limitează în chip ciudat posibilitatea aplicării sale. Pentru Platon, tot ceea ce făcea obiectul opiniei putea fi și obiect al științei, căci Ideea fiind prezentă în interiorul oricărui lucru sensibil, inclusiv „părul și noroiul", era suficient să o descoperi acolo pentru a te afla în posesia științei acestor lucruri. Deci pentru el opinia ținea, așa cum de vede din mitul peșterii, de o întunecare trecătoare a facultății noastre de cunoaștere, care trebuia să dispară în fața luminii intuiției. Sensibilul semnifica în cele din urmă inteligibilul, oricare ar fi fost multiplicitatea mediațiilor, iar opinia dreaptă însăși, departe de a întemeia o cunoaștere coerentă, nu era decât înaintare spre Idee. Am văzut că, dimpotrivă, la Aristotel, sensibilul nu trimite decât la el însuși, contingentul nu este un necesar pe care îl ignorăm, există lucruri pe care nici o știință nu le putea face să nu fie și altfel. Prin recunoașterea faptului că nu există o știință a contingentului, se ajunge din nou, de data aceasta pe o cale care ține nu numai de natura principiului, ci chiar de natura științei, la concluzia pe care am întâlnit-o deja mai sus: nu există știință a coruptibilului. Este adevărat că

identitatea acestor două teze ar putea fi contestată: coruptibilul nu este *în mod necesar* coruptibil? Omul nu este *în mod necesar* muritor? Altfel spus: nu este adevărat că omul nu poate fi altfel decât muritor? Sigur, ajungem aici la unul din ocolișurile prin care Aristotel va putea să-și reconcilieze parțial concepția idealistă despre știință cu descrierea pe care o face lumii reale: dacă nu există știință a coruptibilului, se poate vorbi în chip legitim despre coruptibilitate *în general*; coruptibilitatea nu este ea însăși coruptibilă, și vom vedea cum Aristotel identifică în succesiunea infinită a generărilor și a distrugerilor un fel de substitut al eternității. Dar aceste teze, pe care vom vedea că Aristotel le dezvoltă în altă parte ca răspuns la aporiile moștenite de la platonism, nu contrazic, ci dimpotrivă confirmă teza negativă pe care am întâlnit-o mai înainte. Tocmai pentru că nu este coruptibilă, coruptibilitatea este ea însăși obiect al științei. Datorită faptului că *toți* oamenii sunt muritori putem studia științific genul *om* și îi putem atribui în mod necesar predicatul muritor, cu alte cuvinte putem demonstra de ce omul în general este muritor.[71] Nu este mai puțin adevărat că specificul coruptibilului – un anumit om, un anumit animal, o anumită instituție – constă în a putea să nu fie, ceea ce reprezintă forma cea mai radicală a acelui a-putea-fi-altfel care definește tocmai contingența. Coruptibilul este deci o specie a contingentului, sau poate el este chiar contingentul prin excelență, în măsura în care toate a-putea-fi-altfel presupun ca temei a-putea-să-nu-fie.[72] Dar se mai poate spune: teza conform căreia explicarea prin cauză nu se poate aplica în cazul coruptibilului deoarece ea l-ar transforma în necesar, adică în ceva care nu poate fi altfel, este imposibil de susținut. Căci pot să știu foarte bine de ce un lucru, în anumite circumstanțe, ca efect al anumitor condiții, poate fi altul decât este acum. De exemplu, fiind înainte în stare sănătoasă, pot să devin bolnav, iar știința medicală poate să-mi explice de ce era necesar să mă îmbolnăvesc. Exista deci o necesitate a coruperii și forme derivate ale mișcării – transport, alterare, creștere – care să facă din coruptibil și din mișcare un posibil obiect al științei. Această observație ar putea, evident, să furnizeze o nouă soluție și să justifice mai ales o fizică drept știință a ființelor coruptibile și în mișcare. Aristotel nu va ocoli complet această soluție, fără de care lumea naturală ar fi sortită incoerenței. Dar și aici această posibilitate se referă doar la universal, nu și la particular: medicina explică boala în general, nu și faptul că eu mă îmbolnăvesc exact în acest moment sau că mă voi îmbolnăvi mâine[73]; chiar atunci

când evenimentul se va fi produs, va fi în continuare adevărat că el ar fi putut să nu se producă sau că ar fi putut fi altfel. Deci știința nu va coborî niciodată până la coruptibil în singularitatea sa.

Formularea cea mai limpede a acestei dificultăți o vom găsi tot în cartea B a *Metafizicii*: „Dacă nu există nimic în afara indivizilor (παρὰ τα καθ'ἕκαστα), nu va exista nimic inteligibil, toate ființele vor fi sensibile și nu va exista știință despre nici una, numai dacă nu numim știință senzația. De asemenea, nu va mai exista nimic etern și nici imobil, căci toate ființele sensibile sunt coruptibile și se află în mișcare."[74] *Dacă nu există nimic în afara indivizilor...*: recunoaștem aici, prezentat sub formă de ipoteză și exprimat în limbaj aristotelic, rezultatul polemicii îndreptate împotriva teoriei Ideilor. Aristotel îl amintea, de altfel, câteva rânduri mai sus: „Dacă trebuie [pentru nevoile științei] să existe ceva în afara indivizilor, este necesar ca genurile să fie cele care există în afara indivizilor... Or, tocmai am arătat mai sus că este imposibil."[75] Prin urmare, aporia exprimă încurcătura în care ne aflăm atunci când continuăm să admitem definiția platoniciană a științei, care cere, după cum amintește și aici Aristotel, să trateze despre „ceva unic și identic"[76], și când în același timp refuzăm teoria Ideilor, fără de care nu ne-am mai găsi decât în prezența unei „infinități de indivizi."[77] Dacă este adevărat că teoria Ideilor avea funcția unei surse pentru cerințele unei cunoașteri stabile și riguroase, concepția aristotelică despre știință, moștenire a acelorași cerințe, dar lipsită de această sursă, riscă să ajungă fără obiect. Sau, mai degrabă, nu-i mai rămâne decât un singur obiect, Divinitatea, care este încarnarea ultimă a acelui „inteligibil", a acelui „etern" și acelui „imobil" cărora Aristotel nu le mai regăsește imaginea sau reflectarea în realitatea sensibilă însăși. Dezvoltarea aporiei nu contrazice această consecință: într-adevăr, ea se prezintă ca o demonstrație, destul de rudimentară însă, a existenței Divinității. „Dacă nu există nimic etern, devenirea însăși nu este posibilă; într-adevăr, este necesar să existe un lucru care a devenit și să existe ceva de la care acesta provine prin devenire, și ca ultimul termen al seriei unuia și celuilalt să fie nenăscut, dacă este adevărat că seria are un capăt și că nimic nu poate proveni din neființă."[78] Dar supoziția unui temei nenăscut și imobil al generării și al mișcării, temei pe care Aristotel îl explică puțin mai încolo ca esență (οὐσία) separată[79], nu contrazice, ci, dimpotrivă, confirmă imposibilitatea unei științe a născutului, a mobilului sau a non-separatului. Căci, așa după cum am văzut

în mai multe rânduri, „dacă există anumite ființe nenăscute și complet imobile, ele aparțin mai degrabă altei discipline decât știința naturii și anterioară acesteia“[80], cu alte cuvinte, filosofia primă sau teologia.

Dacă nu există știință decât despre necesar, pe care Aristotel îl asimilează cu eternul (pentru că necesarul este ceva care nu poate și nu putea niciodată să nu fie), se pare deci că nu există altă știință în afara teologiei. Nici o știință, nici chiar cele pe care le-am putea considera empirice, cum este arpentajul, nu tratează despre sensibil: „Nu este adevărat să spunem că arpentajul se ocupă de mărimile sensibile și coruptibile, deoarece această știință ar pieri o dată cu chiar aceste mărimi.“[81] Dar a spune că orice știință tratează despre inteligibil sau despre incoruptibil înseamnă să spui că ea este, într-un anume fel, teologică. În acest caz, numai astronomia și matematicile pot participa la caracterul științific al teologiei. Am văzut căror circumstanțe datorau aceste două științe caracterul lor privilegiat: în perspectiva teologiei astrale pe care Aristotel o dezvoltă în *De philosophia* și care va rămâne, chiar dacă într-o formă purificată, fundamentul întregii sale speculații teologice, astronomia ne oferă o experiență nemijlocită a divinului; ea reprezintă, dacă putem spune așa, aspectul experimental al teologiei. Cât privește matematicile, am văzut că Aristotel, probabil sub influența prietenului său Xenocrate, le considera în *Protreptikos* și pe ele drept o știință divină ca și astronomia, care este o ramură a lor. Chiar atunci când Aristotel va fi renunțat la această concepție și va fi negat ființelor matematice orice „separare“ și, în consecință, orice subzistență[82], matematicile vor continua totuși să se înrudească cu teologia, datorită unei particularități importante a obiectului lor, respectiv *imobilitatea*.[83] Făcând abstracție de mișcare, matematicile, în ciuda caracterului fictiv al obiectului lor – într-adevăr, ele consideră ființele în mișcare *ca și cum* nu ar fi în mișcare[84] –, se întâlnesc în mod paradoxal cu teologia.

Nu ne va surprinde deci faptul că, în cartea I din *Analiticele secunde*, exemplele menite să ilustreze concepția aristotelică despre știință sunt împrumutate din domeniul matematicilor; această observație făcută adesea – de altminteri în sensuri diferite[85] –, pare să confirme aici teza care se desprinde cu claritate din problematica precedentă: nu există știință decât despre imuabil, acest imuabil care nu există în stare „separată“ decât în sfera divinului. Teologia este deci știința prin excelență și nu există alte științe în afara celor care sunt o parte a

teologiei, ca astronomia, sau a celor al căror obiect „imită" obiectul teologiei, cum este cazul obiectului matematicilor.

*

* *

2) *Teologia este, cu toate acestea, inutilă.* Căci, dacă orice știință este de tip teologic, ce ne va învăța această teologie, cu prelungirile ei astronomice și matematice, despre lumea noastră, adică despre lumea lucrurilor coruptibile? Respingerea teoriei platoniciene a Ideilor ne obligă să răspundem: nimic, pentru că între etern și coruptibil nu mai există acel raport subtil de inteligibilitate, determinat în fond de intermediarii matematici, raport pe care Platon îl numea participare. După cum am văzut, Aristotel nu a suprimat *chorismos*-ul: corpurile cerești au luat locul Ideilor ca realități separate, dar ele nu mai sunt Idei, arhetipuri *ale* lumii noastre. Teologia aristotelică este moștenitoarea directă a științei platoniciene a Ideilor, dar ea nu este mai mult decât o teologie. Câtă vreme savantul platonician era obligat, ca om printre oameni, să coboare în peșteră, câtă vreme contemplarea Ideilor nu era decât un „lung ocol"[86] menit să-l readucă în cele din urmă la sensibil, teologul lui Aristotel este un om pe care contemplarea îl face tot atât de „separat" ca și obiectul său. De altfel, știm că i se întâmplă lui Aristotel să considere „mai mult decât umană" posesia acestei filosofii prime care presupune contemplarea divinului și să vadă în ea o știință pe care o posedă „numai Divinitatea, sau cel puțin Divinitatea în principal"[87]: Divinitatea este singurul teolog, sau cel puțin singura teologie perfectă este teologia lui, în dublul sens al unui genitiv obiectiv și subiectiv.[88] Or, știm de asemenea în ce constă această teologie de două ori divină: cunoașterea Divinității de către Divinitate nu este decât cunoaștere a Divinității, pentru că altceva decât să se gândească pe Sine însuși ar fi nedemn pentru Divinitate.[89] Va fi nevoie de întreaga pietate a comentatorilor medievali pentru a-i atribui lui Aristotel teza conform căreia Dumnezeu, cunoscându-se pe sine însuși, cunoscând adică inteligibilul, ar cunoaște în același timp toate lucrurile, adică lucrurile sensibile însele. Critica platonismului îl oprea pe Aristotel de la o asemenea soluție. „Neputința" Ideilor, denunțată de Aristotel, nu are egal decât în neputința Divinității aristotelice de a cunoaște lumea. Cel puțin, avem aici de-a face cu formule umane, a căror impietate însăși le trădează inadecvarea și confirmă în realitate transcendența inefabilă a Divinității. Nu Zeul este cel care greșește aici, ci platonismul, care năzuia să-i atribuie omului o cunoaștere de tip divin și pretindea

deci că știe ce este cunoașterea Divinității! Este foarte adevărat că, așa cum se temea Socrate din *Parmenide*, ar trebui ca Zeului să-i fie tăgăduită cunoașterea[90], dar ceea ce i se tăgăduiește în acest fel nu este altceva decât o cunoaștere umană, căreia i s-ar adăuga epitetul de „eternă" sau „în sine". Este momentul aici să ne amintim că divinul este „omonim" cu sensibilul, nu numai în sensul că și unul și celălalt au același nume, cum ar fi preferat platonicienii, ci și în sensul nou, descoperit de Aristotel, conform căruia identitatea de nume acoperă o diferență radicală de esență.[91] Între cunoașterea divină și cunoașterea umană nu există un raport mai strâns decât între constelația cerească a Câinelui și câinele ca animal care latră.[92] Transcendența nu mai este aici condiția unității, cum era în mod paradoxal la Platon, ci își regăsește acțiunea separatoare, separându-l nu numai pe om de divin, ci și Divinitatea de lume.

Am putea chiar spune că transcendența este mai radicală în sensul care merge de la Divinitate spre lume decât în sensul invers. Căci, dacă este adevărat că aștrii sunt zei, atunci divinul nu va fi întru totul invizibil și, oricât de „reduse" ar fi datele senzoriale în acest domeniu[93], o știință umană a divinului nu va fi imposibilă. Dar, dacă omul are astfel „o vedere fugară și parțială" a „ființelor superioare și divine" și dacă această viziune ne produce tot atâta bucurie ca și o simplă privire aruncată spre un obiect iubit[94], nu putem totuși – dacă ceea ce am spus mai sus este exact – să ne punem întrebarea: la ce folosește această cunoaștere a divinului? Ce ne învață ea despre lumea noastră? Ce oferă ea vieții noastre omenești? Astfel de interogații pot să pară lipsite de pietate și într-adevăr trebuie să fi fost considerate așa. Cu toate acestea, Aristotel își pune astfel de întrebări. În pasajul din *De partibus animalium* în care vorbește cu un remarcabil lirism despre bucuria pe care ne-o provoacă străfulgerările eternului, Aristotel nu ezită să facă o paralelă între această știință a divinului și cunoașterea, de altfel vastă, pe care o putem căpăta de la „ființele pieritoare, plante și animale": „Faptul că aceste ființe sunt mai la îndemâna noastră și mai apropiate de natura noastră restabilește, într-o anumită măsură, echilibrul (ἀντικαταλλάττεται) cu știința ființelor divine.[95] În aceste pasaje, au fost relevate cu îndreptățire reminiscențe din *Philebos*[96], unde Platon recunoaște, alături de știința „ființelor veșnic identice și imuabile", existența unei științe „întoarse spre lucrurile care se nasc și mor", făcând astfel pentru prima oară loc acestei științe în rețeta vieții fericite: „Este necesară (ἀναγκαῖον) într-adevăr, doar dacă vrem

să regăsim de fiecare dată drumul de întoarcere acasă."[97] Dar diferențele între cele două texte nu sunt mai puțin izbitoare decât convergențele lor: căci, dacă Platon îi face de acum înainte loc, sub numele de știință secundă, acestei „tehnici care nu este nici sigură, nici pură"[98], el continuă totodată să o subordoneze științei prime, adică dialecticii, care rămâne „de departe cea mai adevărată".[99] Dialectica rămâne adevarul celorlalte științe; sau mai degrabă fiecare știință „empirică" își găsește adevărul în acea parte a științei ideale care poartă același nume cu ea.[100] Prin urmare, dacă Platon admite „necesitatea" științelor empirice, o face pentru a lăuda necesitatea și mai mare a acelei cunoașteri inteligibile care este condiția lor; în ultimă instanță tot cunoașterea inteligibilă ne va permite ca, prin intermediul tehnicilor secunde, să ne regăsim drumul.

La Aristotel, dimpotrivă, dacă teologia își păstrează întâietatea, dacă ea rămâne știința regală, în schimb domnia sa seamănă cu aceea a unui suveran lipsit de supuși. În textul din *De partibus animalium*, vedem limpede că activitatea biologului nu-i mai datorează nimic celei a teologului: în concepția lui Aristotel, biologul nu mai trebuie să caute modelul ființelor perisabile din lumea noastră într-un τόπος οὐράνιος. Teologia își păstrează excelența, dar ea a devenit inutilă.[101] Aristotel recunoaște acest lucru în cartea Λ din *Metafizica*, punând însă accentul pe aspectul invers al acestui diptic: „Toate celelalte științe sunt mai necesare decât ea, dar nici una nu o întrece în excelență."[102] Evident, trebuie să înțelegem aici cuvântul *necesitate* în sensul de *nevoie*, așa cum o arată de altfel pasajul aflat puțin mai sus: filosofia nu a fost cultivată decât după descoperirea „artelor care se aplică la necesități", dovadă că filosofia este liberă, că scopul ei se află în ea însăși, că ea „nu are în vedere... nici un interes străin"[103], cu alte cuvinte că reprezintă un lux (ceea ce, în ochii lui Aristotel, pare să-i garanteze aici valoarea), și nu răspunsul la o nevoie. Și aici suntem departe de platonism, cel puțin de un anume platonism: la Platon, sufletul era „atras" spre contemplarea ideilor, era „împins înainte" de contradicțiile domeniului sensibil; nu puteai să trăiești și să cunoști lumea fără să filosofezi în primul rând, adică fără să fi contemplat măcar o dată Ideile. Mai mult, aceste afirmații ale lui Aristotel despre caracterul dezinteresat al contemplației filosofice contrazic toate caracteristicile pe care, după cum am văzut în prima parte, Aristotel le atribuia cercetării filosofice, lucă a necesității[104], a constrângerii, a presiunii problemelor. Suntem obligați să recunoaștem încă o dată că, la Aristotel, interferează două

concepții despre filosofie, de origini fără îndoială foarte diferite: pe de o parte, un demers uman, o înaintare laborioasă și „aporetică"; pe de altă parte, posesia „mai mult decât umană" a unei cunoașteri transcendente, care se felicită pe sine pentru că nu este de nici un ajutor „intereselor" oamenilor. Nu putem nega faptul că această ultimă concepție „teologică" despre filosofie amintește anumite aspecte ale platonismului, așa cum au remarcat adesea exegeții, începând cu Jaeger. Dar s-ar putea spune la fel de bine că Aristotel, încurajat în fond pe această cale de teologia astrală, nu reține din platonism decât intuiția centrală a *chorismos*-ului și respinge toate rectificările pe care le face Platon însuși: acest platonism fără Idei, dar nu și fără transcendență, acest platonism fără participare și fără intermediari este un hiperplatonism.[105] El înlocuiește înaintarea umană către Idei cu apercepția nemijlocită a transcendenței; nevoii de filosofie, el îi suprapune o teologie a inutilului. Și totuși, nici cercetarea umană, nici nevoia din care aceasta se inspiră nu sunt absente din preocupările și din viața filosofică efectivă ale Stagiritului. Dar, după cum am văzut, ele se situează în altă parte, pe un drum care nu duce la teologie: nevoia, ca și cercetarea, sunt la Aristotel *ontologice*. Dacă Zeul nu are nevoie de lume, oamenii nu au nevoie nici ei de un Zeu care nu este și nu mai putea să fie pentru ei unica necesitate. Și totuși, acest divin inutil care guvernează sferele într-o lume ce nu este exemplară pentru a noastră, acest divin nu este mai puțin „binevoitor"; prin prezența sa „vizibilă", el inspiră în continuu gândurile și munca oamenilor, care îl contemplă cu o privire furișă. Dacă afirmarea transcendenței exclude orice raport direct de cunoaștere între Divinitate și lume, precum și de deducție între contemplarea divinului și cercetarea pământească, ea nu exclude în schimb orice raport vital sau existențial. Faptul că nu mai este o știință a Ideilor nu împiedică teologia să rămână pentru om un ideal. Realitatea *chorismos*-ului poate fi resimțită mai puțin ca o separare iremediabilă, cât ca invitația de a o depăși. Pe scurt, între cercetarea ontologică și contemplarea divinului pot și trebuie să existe raporturi pe care cuvântul *separare* nu ajunge să le epuizeze.

§2 Divinitatea transcendentă

Înainte de a studia aceste raporturi care ne vor permite poate să descoperim în ce mod converg și în ce mod își găsesc unitatea în cadrul aristotelismului două curente de gândire diferite, ni se pare

necesar să revenim asupra interpretării noastre privind teologia lui Aristotel, pentru a o apăra de posibile obiecții, al căror înțeles general ar fi următorul: este într-adevăr teologia lui Aristotel o teologie a transcendenței? Nu este oarecum paradoxal să o prezentăm așa? Vom împărți aceste obiecții în două grupe care se referă la:

1) Interpretarea teologiei astrale;
2) Interpretarea teoriei Motorului Prim.

*
* *

1) Interpretarea teologiei astrale nu privește numai istoria surselor aristotelismului sau reconstituirea lucrărilor pierdute ale lui Aristotel. Cu toate că nu apare *ex professo* decât în cartea a III-a din *De philosophia*, din care ni s-au păstrat din fericire fragmente numeroase și substanțiale, ea nu va dispărea niciodată din gândirea aristotelică. Ea va apare ca una dintre temele pe care o filosofie totuși plină de putere novatoare și bogată în mutații imprevizibile nu le va pune niciodată în discuție. Este chiar singura care ajunge, de-a lungul întregii lui cariere, să-i suscite lui Aristotel un entuziasm pe care ar fi fără îndoială exagerat să-l calificăm drept „mistic"[106], dar care exprimă bucuria senină a Inteligenței, aflate în sfârșit în prezența adevăratului ei obiect.[107] Aceste referiri la teologia astrală nu trebuie interpretate, din cauza entuziasmului care le inspiră, drept supraviețuiri ale unui tip de gândire „mitic", în care Aristotel însuși ne-a învățat să nu avem încredere.[108] Dimpotrivă, teologia astrală reprezenta în epoca lui Aristotel o teorie relativ modernă, o „nouă religie", așa cum o califică fără ezitare A.-J. Festugière[109], a cărei primă întruchipare literară o găsim abia în *Legile* lui Platon[110] și al cărei manifest, tratatul pseudo-platonician *Epinomis*, este contemporan cu *De philosophia*.[111] Prin contrast cu teologia arhaizantă a celor pe care Aristotel îi numește cu o nuanță de dispreț „teologii", și care nu fac altceva decât să îmbrace în aparențe „tragice și solemne"[112] o cosmogonie gângavă, teologia astrală apare incontestabil drept doctrina zilei, drept noul curs imprimat speculației teologice.

După cum s-a observat[113], o asemenea teologie nu putea fi populară: ea presupunea, într-adevăr, cunoștințe astronomice sau cel puțin un interes pentru astronomie care o făceau de la bun început o teologie savantă. Sentimentul straniu pe care ni-l inspiră depărtarea la care se află presupoziția sa fundamentală față de modalitățile noastre moderne de gândire riscă să ne facă să vedem în ea o reîntoarcere la perioa-

da dinaintea platonismului[114] și înțelegem de ce foarte mulți interpreți moderni au judecat-o cu severitate. Dar această judecată retrospectivă nu trebuie să ascundă problema esențială: Aristotel vede în teologia astrală singurul fundament posibil al unei teologii științifice. Mai mult, el vede în ea singurul mijloc de a scăpa de dificultățile platonismului fără să recadă în materialismul pe care îl reproșează fizicienilor și chiar vechilor teologi.[115] La el, aștrii-zei iau locul Ideilor platoniciene.[116] Putem regreta această substituire, dar trebuie să-i înțelegem mai întâi semnificația și consecințele.

Rolul esențial pe care Aristotel îl atribuie intuițiilor teologiei astrale în constituirea unei teologii ca știință este limpede atestat de aluzia pe care o face în pasajul programatic din cartea E a *Metafizicii*. Căutând o știință „primă" care să se ocupe de imobil și de separat, el observă că, în cadrul filosofiei teoretice, nu corespund acestei definiții nici fizica, ea ocupându-se de ființele „separate", dar mobile, nici matematicile, care se ocupă de ființele imobile, dar neseparate. Nu există deci nimic în afară de acestea și deci nu există știință primă? Dar Aristotel răspunde: dacă toate cauzele sunt eterne, unele dintre ele sunt în mod special (μάλιστα) astfel și ne furnizează în consecință această ființă imobilă și separată pe care o căutăm: acestea sunt cauzele „acelora dintre ființele divine care sunt vizibile".[117] Ni se pare că această aluzie evidentă la teologia astrală clarifică obscurul pasaj care o precede. „Toate cauzele sunt eterne", aceasta înseamnă că principiile prime a tot ceea ce există nu pot fi decât nenăscute și incoruptibile, fără de care toate lucrurile ar dispărea în neant. Am văzut însă dificultatea, ca să nu spunem imposibilitatea, cu care se confruntă omul pentru a ajunge la aceste principii prime[118], situație care îl condusese pe Aristotel să spună că numai Zeul este teolog.[119] Discrepanța dintre cunoașterea în sine și cunoașterea pentru noi ajungea la o consecință tragică, anume că teologia este cea mai înaltă dintre științe, fiind totuși imposibilă. Or, iată că o experiență privilegiată, pe care credem că Aristotel o salutase cu entuziasm, vine să rupă cercul vicios în care părea închisă cunoașterea umană. Toate principiile sunt eterne, dar eternitatea unora dintre ele o pricepem în mod special (μάλιστα): sunt acelea la care ajungem intuitiv prin contemplarea Cerului. Astfel, vechea neputință care separa discursul uman de începuturile sale este învinsă: omul se instalează în principii pentru că Zeul, ascuns până atunci discursului, devine perceptibil pentru văz. În sfârșit, este posibilă o știință primă, pe care va trebui s-o numim cu adevărat teologie, de această dată fără

prezumții iluzorii: „Într-adevăr, este neîndoielnic că dacă divinul este prezent undeva, el este prezent într-o asemenea natură."[120] Muritori cum suntem, ne-am străduit zadarnic să vorbim despre divin, dar iată că el ni se oferă, prin prezența lui. Astfel, teologia astrală furnizează ideii aristotelice despre o filosofie primă intuiția inițială, fără de care ea nu s-ar fi putut constitui. Nu este exagerat să spunem că pentru Aristotel contemplarea „zeilor vizibili" a jucat același rol ca și *cogito*-ul pentru Descartes: anume, rolul de „temei sigur și solid", plecând de la care un demers până atunci aporetic se va putea inversa, în vederea unui nou început.

Dar ce se petrece cu deschiderea reală a acestei viziuni? Care vor fi consecințele ei pentru filosofia lui Aristotel și îndeosebi pentru stringenta problemă, moștenită de la platonism, privind raporturile dintre sensibil și inteligibil? Aceste consecințe ni se par în același timp capitale și limitate. Ceea ce ne autorizează să afirmăm intuiția noastră asupra zeilor vizibili este că există un domeniu al ființei – divinul – în care separarea dintre sensibil și inteligibil nu mai are sens, pentru că în el sensibilul și inteligibilul coincid. Ordinea care domnește în Cer este inteligibilă, în sensul dat de Platon acestui termen; ea poate fi formulată prin relații matematice, poate fi exprimată prin figuri geometrice; dar această ordine nu este ascunsă în spatele fenomenelor, ea se manifestă nemijlocit în ele. Nu este suficient deci să spunem că mișcările Cerului sunt schema relațiilor inteligibile; nu există un Cer inteligibil a cărui imagine ar fi Cerul vizibil, în orice sens am înțelege acest lucru[121], ci Cerul vizibil *este* Cerul inteligibil însuși: nu trebuie să multiplicăm Cerurile.[122] Această teză a identității sau, dacă vrem, a nediferențierii dintre sensibil și inteligibil în Cer trebuie deci înțeleasă în accepțiunea ei cea mai tare: dacă dualitatea surselor noastre de cunoaștere – sensibilitatea și intelectul – este aici depășită în avantajul unei intuiții în mod indisolubil sensibile și intelectuale, acest lucru se întâmplă pentru că, reciproc, fundamentul acestei dualități lipsește. Materia este aceea care face inteligibilul obscur și îl degradează până la sensibil; invers, imaterialitatea sferelor cerești este cea care asigură apercepția lor într-un act spiritual care, ontologic, este anterior distincției dintre simțuri și intelect. Dacă, pe de altă parte, materia, prin rezistența pe care o opune inteligibilului, este sursa contingenței, vom înțelege că Cerul este domeniul necesității și, prin aceasta, obiectul privilegiat al științei demonstrative. Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că, în raport cu lumea pe care o locuim și pe care nu trebuie să o mai

numim lume sensibilă, ci mai degrabă lume sublunară, datorită locului ei particular în Univers, lumea celestă este nu imaginea, ci realizarea mereu prezentă a ordinii, a unității, a imutabilității care lipsesc din lumea noastră.

Totuși, realitatea nu suprimă distanța. Dacă Aristotel, spre deosebire de Platon, ne învață că inteligibilul este sesizat în cadrul unei estetici, și nu al unei dialectici, dacă el substituie astfel conceptului unei ordini ideale viziunea unei ordini reale, nu este mai puțin adevărat că această ordine – ca și frumusețea ființei iubite – nu se oferă intuiției noastre decât din depărtare. Desigur, această distanță nu mai este distanța infinită, și ireală prin infinitatea ei, care ne separă de o altă lume; dar, în interiorul acestei lumi, ea ne separă de o regiune pentru care nu este suficientă o conversiune ideală ca să ne apropie de ea. Așa cum sugera Parmenide, viziunea este prezența în absență[123], ea garantează apartenența subiectului și a obiectului la o aceeași lume, dar nu face decât ca separarea lor să fie și mai acută și, poate, mai dureroasă. În consecință, și numai în cazul în care dăm cuvântului *imanență* sensul precis de refuz al Ideilor platoniciene – sau, mai general, al unei alte lumi[124] –, putem spune că Aristotel nu suprimă transcendența, ci dimpotrivă, o agravează, făcând din ea ruptura dintre două regiuni ale Universului.

Nu ni se pare deci posibil să vedem în Aristotel, cel din *De philosophia*, un precursor al doctrinelor „Dumnezeului cosmic". A.-J. Festugière, care a studiat nașterea și evoluția acestor doctrine într-o lucrare consacrată originilor ermetismului[125], definește inspirația lor generală astfel: în această concepție, care ar putea fi descrisă ca „optimistă", „lumea este considerată frumoasă: ea este în mod esențial o ordine (κόσμος). Regiunea sublunară însăși manifestă această ordine, prin revenirea anotimpurilor, prin configurația armonioasă a pământului și echilibrul care se realizează între cele patru elemente care îl compun, prin structura admirabilă a ființelor vii și îndeosebi a omului, prin subordonarea naturală a plantelor și animalelor față de om. Dar ordinea apare mai ales în regiunea focului sau a eterului care se găsește deasupra lumii... O asemenea ordine presupune un Ordonator... Astfel încât vederea lumii conduce în chip natural la cunoașterea și adorarea unui Dumnezeu demiurg al lumii."[126] Acestei concepții optimiste, A.-J. Festugière îi opune filosofia religioasă cunoscută sub numele de dualism: „Lumea aceasta este considerată rea. Aici domină dezordinea, din cauza acelei dezordini imediate și funciare constituite,

al om, de prezența unui suflet nemuritor, pur și divin la originea lui, în interiorul unui corp material, coruptibil și murdărit prin chiar esența sa... În consecință, Zeul pe care îl concepe el [dualismul] nu poate avea nici un raport cu lumea. El nu poate fi în mod direct creatorul lumii. El nu poate să aibă, drept funcție primă, guvernarea lumii. Dimpotrivă, acest Zeu va fi infinit îndepărtat de lume, infinit deasupra ei. El va fi hipercosmic."[127] Potrivit lui A.-J. Festugière, Platon s-ar afla la originea acestor două curente care domină împreună filosofia religioasă a epocii următoare – aspectul pesimist și dualist apărând în *Phaidon*, iar cel optimist și cosmic în *Timaios* și în *Legile*. În ce-l privește pe Aristotel, el ar fi evoluat de la unul la celălalt; drumul care merge de la *Eudemos* la *De philosophia* ar ilustra convertirea tânărului Aristotel, impresionat la început de argumentele pesimiste din *Phaidon*, la religia cosmică pe care i-ar fi sugerat-o *Timaios*: „Aristotel datorează dialogului *Timaios* o explicație într-un fel religioasă a Universului. Nu ne este permis oare să credem că această explicație a contribuit cel mai mult la ieșirea din melancolia în care îl aruncase odinioară spectacolul lucrurilor terestre, al inconstanței și al caducității lor? Acum, el vede Divinitatea în lume."[128]

Cu greu ar putea fi definite mai bine cele două tendințe în care se împarte filosofia religioasă a grecilor, începând cu Platon, și care vor converge mai târziu în *Corpus hermeticum*. Nu vom discuta aici dacă textele platoniciene pot într-adevăr să se ordoneze în funcție de o opoziție atât de radicală.[129] În schimb, nu putem decât să contestăm nu numai interpretarea pe care o dă A.-J. Festugière evoluției tânărului Aristotel – lucru care s-a făcut deja[130] –, ci îndeosebi interpretarea lui privitoare la *De philosophia* și, prin intermediul acesteia, la întreaga teologie a lui Aristotel.[131] Dacă ceea ce am spus este corect, atunci nu este adevărat că Aristotel „vede Divinitatea în lume": el nu o vede – și această restricție este importantă – decât în Cer. La această afirmație, sau mai degrabă la această experiență, se mărginește teologia astrala, sub forma pe care o îmbracă la Aristotel, ea nu ajunge niciodată la dovedirea existenței Divinității prin ordinea lumii, așa cum vom vedea mai târziu la stoici, ci numai la dovedirea existenței Divinității prin ordinea Cerului.[132] Am putea spune că demersul ei esențial este astro-teologic, și nu fizico-teologic. Zeul astral nu este un Zeu cosmic.

Ce-i drept, se observă ușor ce anume a justificat această confuzie, lucru pe care textele citate de A.-J. Festugière îl ilustrează din plin: este vorba de folosirea frecventă de către Aristotel a termenului de

κόσμος pentru a desemna Cerul.[133] Această întrebuințare nu trebuie să ne surprindă deloc, dacă este adevărat că la origine κόσμος desemnează ordinea și, prin extensiune, tot ceea ce comportă ordine. Mai mult, nu este surprinzător faptul că, în filosofiile de tip unitar, care considerau că Universul este ordonat, κόσμος a putut semnifica Universul în ansamblul lui[134] – sens din care provine întrebuințarea modernă a cuvintelor *cosmic, cosmologie*. Dar la Aristotel lucrurile nu stau așa: din faptul că Aristotel numește Cerul κόσμος, nu trebuie să conchidem că el extinde ordinea Cerului la lume în totalitatea ei, ci, dimpotrivă, că nu găsește ordine decât în Cer. Din acest punct de vedere, este mai puțin important să notăm la Aristotel sinonimia termenilor κόσμος și οὐρανός, cât faptul negativ că el nu folosește niciodată κόσμος pentru a desemna lumea sublunară[135], tocmai pentru că aceasta nu comportă prin ea însăși nici o ordine.

Înțelegem de asemenea că, într-o perioadă în care cuvintele οὐρανός și κόσμος și echivalentele lor latine *coelum* și *mundus* se vor specializa în sensurile pe care le dăm astăzi cuvintelor Cer și lume, textele lui Aristotel, în care aceste cuvinte sunt întrebuințate pe rând, vor crea un sentiment de confuzie pe care îl exprimă cu naivitate un text celebru din Cicero; el ne spune: „În cartea a III-a din *De philosophia*, Aristotel încurcă foarte mult lucrurile", mai ales atunci când atribuie divinitatea când lumii, când „elementului incandescent din Cer" (eterul), „fără să-și dea seama că însuși cerul este o parte a acestei lumi pe care el însuși a desemnat-o în altă parte drept Divinitate."[136] Sigur că am putea vedea în acest text reflectarea contradicțiilor reale ale lui Aristotel. Dar, în ceea ce privește această chestiune precisă, nu înseamnă că insultăm obișnuita perspicacitate a lui Cicero dacă vedem aici o confuzie ținând de interpretarea cuvântului κόσμος[137], confuzie de care Cicero este fără îndoială mai puțin responsabil decât epicureicii, ale căror argumente împotriva lui Aristotel ni le redă aici.

Există însă un alt text, redat tot de Cicero, care, independent de orice problemă de vocabular, ar putea confirma – și a putut să confirme istoric[138] – existența unui argument efectiv fizico-teologic în *De philosophia*. Este faimosul text – transpunere a mitului peșterii – în care Aristotel descrie uluirea oamenilor care, „trăind mereu sub pământ", ar fi putut într-o zi „să scape din sălașurile lor subterane și să ajungă în locurile unde trăim noi". Aici, spectacolul „pământului, al mării și al cerului" i-ar fi umplut de o asemenea uimire încât, „când ar fi văzut toate aceste lucruri..., ei ar crede că există zei și că asemenea

grandioase minuni sunt opera lor.[139] După cum vedem, aici este pomenit nu numai spectacolul Cerului, ci și acela al pământului și al mării – „vasta întindere a norilor și forța vântului" – în egală măsură cu „acțiunea soarelui", „schimbările lunii" sau „drumul fix și imuabil al aștrilor în cursul întregii eternități"; prin urmare, atât fenomenele meteorologice cât și cele astronomice par să conducă la afirmarea existenței Divinității. Într-adevăr, așa a înțeles Cicero acest citat din Aristotel, pe care îl utilizează într-o expunere a teologiei stoice, unde demonstrația existenței Divinității prin ordinea lumii juca efectiv un rol esențial. Totuși, noi nu credem că acesta a fost sensul argumentului lui Aristotel. Forma sa alegorică arată, în fapt, că este vorba de o *analogie* în sensul propriu al termenului, adică de o proporție. Ceea ce vrea să dovedească Aristotel este că uimirea pe care trebuie să i-o inspire omului normal contemplarea Cerului este analogă celei pe care ar trebui s-o resimtă un troglodit ce descoperă brusc lumina zilei[140]; cu toate că acești doi termeni ai proporției nu sunt exprimați în fragmentul care ni s-a păstrat, ea poate fi reconstituită astfel: Cerul este pentru lumea sublunară ceea ce este Universul real pentru Universul fictiv al trogloditului. Incontestabil, în mit există două lumi separate; ele nu pot decât să *simbolizeze* separarea reală care afectează Universul real, și nicidecum să arate că Universul real în întregul lui este opus sălașului subteran, care nu este imaginat aici decât din necesitatea comparației.[141] Mai mult, faptul că acest spațiu, deși subteran, este împodobit cu toate produsele artei umane (este vorba de „sălașuri bine luminate, ornate cu statui și fresce și dotate cu tot mobilierul...") pare într-adevăr să confirme că el simbolizează, în cadrul mitului, lumea în care locuiesc oamenii, adică lumea sublunară. Interpreții ulteriori sunt liberi să interpreteze mitul în literalitatea sa. Nu ne putem totuși împiedica să ne gândim că, dacă Aristotel ar fi vrut să dovedească existența Divinității prin ordinea universului, el ar fi prezentat același argument sub o altă formă decât cea alegorică, o formă în care fenomenele lumii sublunare ar fi fost invocate nu pentru ceea ce simbolizează, ci pentru ceea ce sunt.[142]

O altă metaforă celebră, care se găsește atât în *De philosophia* cât și în *Metafizica*, ar putea acredita o interpretare imanentistă a teologiei lui Aristotel: este vorba de compararea ordinii Cosmosului cu aceea a unei armate. În textul din *Metafizica*, Aristotel pune intenționat problema chiar în termenii separării și imanenței: „Trebuie să examinăm în care din cele două feluri următoare natura Totu-

lui posedă Binele și Binele Suprem, ca pe ceva separat, existând în sine și pentru sine, sau ca pe o ordine, sau mai degrabă în ambele feluri deodată, cum se petrece într-o armată."[143] Vom observa însă că obiectul discuției este aici Binele, nu cauza Binelui. Or (cum a arătat-o critica Ideii platoniciene de Bine[144]), dacă Binele este în chip evident imanent lucrului al cărui bine este, în același mod în care ordinea este imanentă armatei, cauza Binelui este o ființă separată, tot așa cum generalul este separat de armata căreia îi asigură ordinea. Generalul este deci prin excelență Binele armatei, mai mult decât ordinea ei, pentru că „nu generalul există prin ordine, ci ordinea prin general".[145] Sensul demonstrației este limpede: este vorba de a demonstra transcendența Divinității în raport cu ordinea al cărei principiu este. Dar ne-am putea gândi atunci că, dacă Zeul transcende lumea, el nu este separat de ea, pentru că răspândește asupra ei efectele, dacă nu ale Providenței sale, cel puțin ale perfecțiunii sale; în acest caz, ar trebui să spunem că, dacă Zeul este dincolo de sensibil, nimic în sensibil nu este mai puțin divin, grație unei emanații a esenței Divinității. Numai că, dacă există „emanație", dacă din Divinitate se poate deduce ordinea lumii, iar din ordinea lumii se poate arăta prin inducție existența Divinității, această deducție nu este niciodată completă și temeiul acestei inducții nu este niciodată universal. A spune că natura totului (ἡ τοῦ ὅλου φύσις) comportă ordinea sau chiar că „toate lucrurile sunt ordonate prin raportare la un termen unic"[146] nu înseamnă că ordinea pătrunde în toate lucrurile „în același fel" (ὁμοίως).[147] „Lucrurile se petrec ca într-o casă, în care acțiunile oamenilor liberi nu sunt lăsate deloc la voia întâmplării, ci în care toate funcțiile lor, sau cel puțin cea mai mare parte dintre ele, sunt ordonate, câtă vreme în cazul sclavilor și al vitelor de povară există puține lucruri care să aibă raport cu ansamblul, dar cea mai mare parte dintre ele este lăsată la voia întâmplării."[148] Există deci grade în cadrul ordinii, iar aceste grade nu sunt continue: așa cum au observat comentatorii[149], opoziția dintre oamenii liberi și sclavi simbolizează aici marea opoziție cosmică dintre corpurile cerești, unde predomină ordinea, și ființele din lumea sublunară, unde predomină întâmplarea. Lumea sublunară ne oferă deci mai mult spectacolul neputinței Zeului decât pe acela al forței sale ordonatoare[150]: nu la el se poate gândi Aristotel atunci când exaltă ordinea Cosmosului și când face această ordine să țină de un principiu unic și transcendent.

Această interpretare reiese, într-un mod încă și mai manifest, din pasajul corespondent din *De philosophia*, pe care îl redă Sextus Empiricus. Metafora armatei aflată în bătălie, a cărei ordine atestă prezența strategului, este aplicată aici numai la ordinea cerească: tot astfel, spune el, „când oamenii care își ridicară primii ochii către Cer contemplară soarele străbătându-și drumul de la răsărit la apus, precum și frumoasa ordonare a corurilor aștrilor, ei începură să-l caute pe Artizanul acestei splendide ordini."[151] Este clar: mai mult decât în *Metafizica*, aici ființele din lumea sublunară nu au dreptul la demnitatea de soldați ai Armatei cerești. Universul lui Aristotel comportă, într-una dintre părțile sale, o ordine care presupune un Ordonator: faptul că există undeva o ordine este suficient pentru a ne determina să admitem un principiu al acestei ordini. Aristotel nu contestă însă dezordinea – respectiv, ceea ce el numește în textul din *Metafizica* „întâmplare" –, al cărei spectacol este oferit de lumea sublunară. Această dezordine este constatată, ea nu este încă prilej de revoltă: nu va deveni astfel decât într-o teologie a Providenței, unde coincidența în Divinitate a bunătății și a atotputerniciei va interzice presupunerea că ar exista în el răutate, neputință sau, pur și simplu, neglijență. Aristotel abia se eliberează de o viziune a lumii – aceea a poeților și a tragicilor - în care lumea umană părea supusă unui rău iremediabil. Ca să se entuziasmeze, lui Aristotel îi ajunge să știe că divinul este prezent undeva, chiar dacă lipsește dintre noi; dacă ordinea există undeva, fie și într-o sferă ce nu este accesibilă decât văzului, poate că ea este posibilă peste tot, chiar și acolo unde este încă absentă. Înainte de a-l blama pe Zeu pentru că a neglijat lumea noastră, trebuie să-i fim recunoscători că ni se arată în Cer. Zeul lui Aristotel este un Zeu îndepărtat, dar nu este un Zeu ascuns; el este un Zeu în același timp prezent și absent, „separat" de noi, dar care ne oferă spectacolul său și care compensează îndepărtarea sa de lumea noastră prin exemplul mereu „vizibil" al splendorii sale.

Nimic nu ni se pare deci mai străin de aristotelism decât teologia epocii următoare: teologia stoică va fi o teologie cu adevărat cosmică, în sensul modern al termenului, și nu doar astrală; teologie unitară, ea nu va tolera nici o rezistență, nici o dualitate, nici un rău; problema sa va fi de a resorbi dezordinea în ordine, drept condiție a ei; în cele din urmă, ea se va confunda cu o fizică a Focului artist, a imanentei *Pneuma*, refăcând astfel legătura cu tradiția presocratică a hylozoismului, conform căreia totul este plin de suflete[152] sau de zei. Credem că tot ce

s-a putut găsi în acest sens în fragmentele lucrărilor pierdute ale lui Aristotel a fost contaminat de stoicism. Un ultim exemplu ne va fi oferit de teoria Sufletului lumii, care i-a fost atribuită lui Aristotel, cel din *De philosophia*.[153] Această chestiune nu ar prezenta prea mult interes pentru problema noastră dacă teoria respectivă nu ar evoca, așa cum se întâmplă în interpretarea lui Moreau, ideea stoică a unei forțe imanente Universului, a unui suflu (πνεῦμα) răspândit în toate lucrurile. Este cunoscut totuși faptul că o teorie destul de asemănătoare fusese susținută de Platon în *Timaios*[154] și că Aristotel condamnă explicit această teorie în *De coelo*. Obiecția lui Aristotel este că acțiunea constrângătoare a unui Suflet presupus divin este incompatibilă cu eternitatea mișcării Cerului Prim. Din două, una: sau mișcarea Cerului Prim este naturală, caz în care este inutil sufletul care să-l pună în mișcare; sau este forțată, caz în care trebuie presupus un Suflet care exercită asupra lui o eternă constrângere; dar ideea unei asemenea constrângeri exercitându-se fără nici un răgaz, fără măcar „acel repaus care este destinderea corporală rezultând din somn", este incompatibilă cu „viața scutită de durere și preafericită" pe care „divinația" populară o atribuie naturii divine.[155] Din absurditatea mitului platonician, Aristotel conchide deci că prima ipoteză este adevărată, fapt pe care el l-a dovedit de altminteri pe alte căi: mișcarea Cerului Prim este o specie a mișcării naturale, o proprietate a elementului celest, eterul; chiar etimologia atestă că specificul lui constă în a se mișca mereu (ἀεὶ θεῖν).[156] Dar cum să interpretăm evoluția care merge de la mitul platonician al Sufletului lumii la teoria aristotelică a eterului? Putem spune o dată cu Moreau că în acest chip, „natura reintră în posesia Cerului"[157], cu condiția să stabilim opoziția între natural și forțat, între mișcarea firească și acțiunea extrinsecă a unui suflet, dar nu în sensul că Aristotel ar trece de la o explicație teologică la o explicație fizică[158]; explicarea prin eter – corp divin – nu este mai puțin teologică decât explicarea prin Sufletul lumii; ea se dispensează, dacă vrem, de un Suflet transcendent, dar menține transcendența „celei de a cincea esențe" în raport cu celelalte elemente. Prin urmare, nu putem fi de acord cu Moreau atunci când vede în acest text nu respingerea teoriei Sufletului Lumii, în singura formă pe care putea să o cunoască Aristotel, ci înlocuirea teoriei Sufletului lumii cu o nouă teorie de același fel; „ipoteza sufletelor siderale sau chiar a unui Suflet universal nu este astfel exclusă, ci este exclusă numai ideea, aparținând mitului din *Timaios*, a unui suflet exercitând o constrângere asupra corpului."[159] Nu vedem ce anu-

me justifică aici această restricție, dat fiind faptul că în perioada în care Aristotel scria *De coelo* el nu concepea încă acțiunea sufletului asupra corpului sub o formă prea diferită de aceea pe care îi reproșează lui Platon că a atribuit-o Sufletului lumii. Or, înseamnă să proiectăm asupra tratatului *De coelo* o teorie a sufletului pe care Aristotel nu o elaborase încă[160], în cazul în care, precum Moreau, am vedea „ivindu-se" aici „concepția propriu-zis aristotelică a sufletului ca actualizare a potenței naturale în corp".[161] Insistăm asupra acestei chestiuni pentru că este vorba încă o dată despre întreaga interpretare a teologiei lui Aristotel. Dacă aplicăm la raporturile dintre Divinitate și lume schema formei și a materiei, separarea și transcendența divinului devine inoperantă – așa cum cu pertinență au observat comentatorii în cazul particular al sufletului uman. În rest, Moreau interpretează într-adevăr doctrina din *De coelo* în termenii finalității imanente.

Această interpretare se bazează, ce-i drept, pe o teorie a lui Aristotel prezentă încă în *De philosophia* și care era una dintre temele tradiționale ale teologiei astrale: este vorba de înrudirea, sau mai mult, de identitatea de natură dintre aștri și suflet, și unul și ceilalți fiind alcătuiți din eter, acel *quintum genus a quo essent astra mentesque*, după mărturia lui Cicero.[162] Dar, din faptul că aștrii au aceeași natură ca și sufletul, nu se deduce că au ei înșiși un suflet[163] și cu atât mai puțin că raportul între aceste suflete siderale și aștrii ce le corespund este de tip hylozoist. Chiar dacă ar fi așa, nimic nu ne-ar permite să extindem această concepție asupra raporturilor între un ipotetic Suflet universal și lumea (înțeleasă în sensul de Univers) al cărei Suflet ar fi. În realitate, ni se pare că Aristotel vrea să insiste asupra celuilalt aspect al identității: nu astrul este cel vizat dintr-un punct de vedere psihologic sau, cum s-a spus, „astrobiologic"[164], ci mai degrabă sufletul, care este de natură „siderală" și se înrudește astfel cu divinul sau chiar, mai categoric spus, este divin el însuși. Sufletul este atunci „ceea ce este divin în noi".[165] Abia atunci când Aristotel va extinde la raporturile dintre suflet și corp concepția hylemorfistă (constituită pe absolut alte căi și fără legătură cu problema teologică), sufletul, legat de acum mainte de corp și supus ca și el distrugerii, își va pierde caracterul divin. Totuși, Aristotel nu va renunța complet la teoria moștenită de la teologia astrală: de aici înainte, cel care va fi divin nu mai este sufletul, ci doar intelectul, nu ψυχή, ci νοῦς. Chiar în separare, pentru Aristotel va exista totdeauna o legătură, sau chiar o dublă legătură, între om și

divin: legăturii pe care o reprezintă contemplarea lumii cerești îi corespunde co-naturalitatea dintre suflet, sau, după cum Aristotel se va exprima din ce în ce mai des, dintre intelect și divin. Profesând această doctrină, care era deja prezentă în teologia astrală, Aristotel nu cade nici în astrobiologie, nici în hylozoism. El nu-și coboară Zeul la rangul unei simple forțe imanente; în plus, nu ridică lumea la rangul de materie, adică de corp al Divinității. El face numai ca sufletul uman să participe la transcendența divinului. Separarea nu dispare însă din această cauză, ci reapare la nivelul omului: acest νοῦς „separat", despre care Aristotel va spune că nu pătrunde în embrionul uman decât „pe ușă"[166], reintroduce în om dualitatea divinului și a sublunarului. Omul este afectat în ființa sa de marea sciziune a Universului, care îi devine într-un fel interioară; fie că este corp *și* suflet, fie compus uman *și* intelect, el este separat de el însuși, fiind în același timp ceresc și pământesc, așa cum este separat Cerul de pământ.

Ar rămâne de examinat analogiile strict „biologice", prin care se întâmplă ca Aristotel să descrie activitatea astrilor sau a Cerului Prim și care au putut să acrediteze și ele o interpretare „imanentistă" a teologiei sale. S-a putut spune că, înainte de stoici, Aristotel compara Universul cu viul.[167] Să examinăm pe ce texte, sau mai degrabă pe ce gen de texte – căci sunt nenumărate – se bazează această afirmație. „Trebuie să admitem în principiu", scrie de exemplu Aristotel în *De coelo*, „că astrii participă la activitatea vieții... Trebuie să asimilăm activitatea practică a astrilor cu cea pe care o exercită cu precizie animalele și plantele."[168] Se va observa imediat că Aristotel prezintă aici asimilarea celestului cu viul ca pe un simplu mod de a vorbi, ca pe o ipoteză plecând de la care „faptele vor înceta să ni se pară irațională".[169] Este vorba în acest caz de a înțelege de ce numărul mișcărilor care animă diferitele sfere nu crește regulat când ne îndepărtăm de Cerul Prim (ceea ce ar fi satisfăcător din punct de vedere matematic), ci merge întâi crescător, o dată cu Corpurile intermediare, pentru ca apoi să descrească, o dată cu Corpurile inferioare. Nu se poate stabili deci o lege de proporționalitate inversă între perfecțiune și activitate; căci simplitatea mișcării Cerului Prim se regăsește în aceea a Corpurilor inferioare: agitația se află la centru. Or, analogia biologică ne permite să înțelegem acest paradox. Omul este cea mai perfectă dintre ființele vii; ne-am putea deci aștepta ca, dintre toate ființele vii, el să se apropie cel mai mult de ființa cea mai perfectă cu putință, Zeul, care, fiindu-și suficient lui însuși, „nu are nevoie de nici

o activitate".[170] Or, nu este deloc așa: acțiunile omului sunt mai numeroase decât ale animalului și ale plantei, care sunt totuși mai îndepărtate de divin. Nu contează aici rațiunile acestui paradox: esențialul este să înțelegem că mișcările Corpurilor intermediare sunt față de mișcările mai simple ale Soarelui sau ale Lunii așa cum este activitatea inteligentă a omului față de toropeala vegetalului. Aristotel nu ne spune mai mult, iar această analogie biologică nu ne aduce nimic în plus privitor la esența divinului față de analogia sociologică prin care raportul dintre Corpurile cerești și lumea sublunară era comparat cu acela dintre oamenii liberi și sclavi. Am putea da mai multe exemple: toate ar arăta că analogiile biologice, ca de altfel și cele sociologice și tehnologice, țin în mai mică măsură de esența divinului, cât de condiția omului care filosofează – cel care, atunci când vorbește despre divin, nu poate vorbi decât în limbajul propriei sale experiențe. Fiind vorba despre divin, este deci zadarnic să opunem, așa cum s-a făcut[171], imaginile biologice imaginilor tehnologice, ca și cum ele ar implica două concepții contradictorii – imanentă și transcendentă – despre acțiunea Principiului.[172] Sigur, putem vorbi despre Arta divină, precum și despre Viața divină, fără să uităm însă că imobilitatea divină exclude activitatea laborioasă a artizanului, după cum simplitatea sa repugnă compoziției organismului. Imagini doar, imagini care nu sunt decât un derizoriu sprijin pentru neputința umană pentru a exprima transcendența inefabilă a divinului.

Prin urmare, nu-i putem atribui lui Aristotel, nici celui din *Metafizica* și nici măcar celui din *De philosophia*[173], o astrologie sau o „teo-biologie" care, printr-o epurare a mitului originar, l-ar fi condus pe calea anumitor intuiții stoice. Desigur, Zeul este ceva viu (ζῷον)[174], dar această Viață a Zeului nu poate fi concepută, plecând de la viața umană, decât pe calea eminenței sau a negației. Cale a eminenței, căță vreme perfecțiunile vieții umane, printr-un fel de trecere la limită, îi pot fi atribuite Divinității în plenitudinea lor: astfel, tot ceea ce în viața omului își are țelul în sine, precum trezia, senzația, gândirea (nu însă și speranța sau amintirea, care presupun medieri), precum și plăcerea ce rezultă de aici, îi pot fi atribuite Divinității, cu deosebirea că totuși Actul divin nu conține nici o parte de potență și că plăcerea sa comportă o eternitate a duratei pe care viața umană nu o cunoaște.[175] În schimb, toate imperfecțiunile legate de viața organică, începând cu alcătuirea ei, trebuie negate de Zeu: Viața Zeului, Viață desăvârșită (ζωὴ ἀρίστη), nu cunoaște oboseala[176], nici îmbătrânirea[177], nici moar-

tea.[178] Este o Viață care nu are cu viața vie a lumii sublunare[179] alte raporturi decât au, la Spinoza, intelectul și voința Zeului cu intelectul și voința omului.

Cei doi termeni ai *chorismos*-ului nu pot fi legați, așa cum păreau câteodată să fie în filosofia târzie a lui Platon, prin noțiunea de viață, dar de altfel nici prin aceea de activitate demiurgică. Așa cum ne avertizează Aristotel în prologul scrierilor sale de biologie, nu îi revine aceleiași filosofii sarcina de a se ocupa de „lucrurile divine" și de acele ființe vii „perisabile" care sunt „plantele și animalele".[180]

*

* *

2) Este cunoscut faptul că în lucrările clasice teologia aristotelică îmbracă forma unei teorii care, fără să contrazică tema teologiei astrale, o precizează și o completează într-un punct esențial: este vorba de celebra teorie a Motorului Prim. Nu este aici locul să amintim nici economia, nici geneza acestei teorii, ci doar să arătăm că semnificația ei nu contrazice o teologie a transcendenței. Cu toate că interpreții au pus rareori la îndoială transcendența Motorului Prim[181], ar fi totuși posibil să o privim cu suspiciune. Într-adevăr, teoria Motorului Prim este forma pe care o îmbracă teologia aristotelică atunci când este gândită plecând nu de la experiența în mod direct teologică pe care o constituie contemplarea Cerului și cunoașterea astronomică, ci plecând de la fenomenul fundamental al *mișcării*, care domină experiența noastră legată de lumea sublunară.[182] Știm că un demers regresiv ne conduce la Motorul Prim, nu atât în calitatea lui de condiție a mișcării, cât de condiție a eternității mișcării, o mișcare care, deși eternă în ansamblul ei, se fragmentează totuși într-o multitudine de mișcări aparent discontinue. Este vorba de explicarea faptului că mișcarea există și trebuie să existe întotdeauna (lucru cerut de eternitatea timpului, care este „un mod al mișcării") și totodată că lucrurile din lumea noastră se află totuși când în mișcare, când în repaus. Eternitatea timpului cere deci o altă mișcare decât aceea care domnește în lumea sublunară, respectiv o mișcare continuă: or, „nu există mișcare continuă decât mișcarea in spațiu și în plus trebuie ca această mișcare să fie circulară".[183] Aici experiența vine în chip oportun în ajutorul raționamentului: o asemenea mișcare, continuă pentru că este circulară[164], există fiindcă este vizibilă în Cer. Sigur, ne-am putea opri aici, dacă este adevărat că, așa cum admisese mai intâi Aristotel, Corpurile cerești sunt alcătuite dintr-o materie – eterul – al cărei specific constă mișcarea veșnică.

Ar fi suficient să explicăm – explicație care ar ține de altminteri mai mult de fizică decât de teologie – în ce mod această eternă mișcare circulară se degradează într-o mișcare discontinuă, cum este cea pe care o observăm în lumea sublunară.[185] Dar Aristotel nu se oprește aici. Purtat de elan, el aplică la mișcarea eternă însăși un principiu care părea să nu fie valabil decât în lumea sublunară și conform căruia „tot ceea ce se mișcă este pus în mișcare de ceva".[186] Așa se ajunge la un Motor Prim care pune în mișcare fără să fie mișcat și care este cauza nemijlocită a mișcărilor cerești, cauza mediată a mișcărilor din lumea sublunară.

Observăm îndată pericolul pe care îl reprezintă o asemenea demonstrație pentru transcendența Principiului Prim, desemnat de acum înainte ca Motor Prim. Într-adevăr, printr-un demers continuu ne ridicăm de la mișcările lumii sublunare la „cauza motrice în act"[187], care este condiția lor. Însăși mișcarea Corpurilor cerești, această mișcare a eterului a cărei transcendență în raport cu mișcările dezordonate din lumea noastră fusese subliniată cu atâta forță în filosofia timpurie a lui Aristotel, nu mai apare decât ca etapă intermediară care, dacă mai joacă încă un rol în expunerea din cartea a VIII-a a *Fizicii*[188], este practic trecută cu vederea în expunerea paralelă din cartea Λ a *Metafizicii*. Consecința este că Motorul Prim va trebui să miște lucrurile din aproape în aproape, până când cel mai mărunt dintre obiectele mobile va fi mișcat. Cerut de acestea, pare obligatoriu ca el să le fie contemporan și coextensiv. Ca prim termen al seriei, nu trebuie oare să aparțină el însuși seriei și să depindă de ea, așa cum ea depinde de el? În locul divinului transcendent revelat de teologia astrală, nu vom mai avea atunci decât o Divinitate legată de lume, situată în înlănțuirea universală a obiectelor mobile și a celor motoare, chiar dacă pe locul cel mai bun. Aristotel accentuează chiar această impresie sugerând, cel puțin în *Fizica*, o concepție mecanică a raporturilor dintre Motorul Prim, primul obiect mobil (adică Cerul Prim) și celelalte obiecte mobile. În cartea a VII-a din *Fizica*, după ce anunțase mersul general al demonstrației sale (orice lucru mișcat este în mod necesar mișcat de ceva, acest ceva fiind el însuși mișcat, până când se ajunge la un prim motor nemișcat, deoarece nu se poate continua la infinit), Aristotel consideră necesar să dovedească această ultimă propoziție, cu alte cuvinte să demonstreze de ce nu există o mișcare infinită. Lucrul mișcat nemișcându-se decât atâta timp cât îl mișcă motorul[189], mișcarea primului motor și cea a ultimului obiect

mobil vor trebui să fie simultane. Or, aceasta din urmă se desfășoară într-un timp finit, așa cum ne arată experiența. Mișcarea imprimată de Motorul Prim și de toate motoarele intermediare se va desfășura deci într-un timp în egală măsură finit. Dacă această mișcare ar fi infinită, am avea de-a face cu o mișcare infinită într-un timp finit, ceea ce pare absurd. În fapt, această consecință nu este absurdă decât într-un caz foarte precis: acela în care totalitatea obiectelor motoare și a celor mobile constituie o serie continuă (συνεχής). Or, experiența dovedește că, într-adevăr, așa este: „Este necesar ca lucrurile mișcate și cele motrice să fie continue sau în contact unele cu altele astfel încât, din toate, se va forma ceva unitar."[190] Demonstrația existenței Motorului Prim în numele „necesității de oprire" presupune deci că Motorul Prim, asemănător sub acest aspect cu orice obiect motor, este „în contact" sau este „continuu" cu Primul Mobil, adică cu Cerul Prim.[191] Mai departe, Aristotel lămurește natura acestui contact, precizând că mișcarea în spațiu, singura care este în cauză aici, nu comportă în ultimă instanță decât două specii: tracțiunea și împingerea. Or, toată lumea își dă seama că „ceea ce propulsează și ceea ce tractează sunt împreună cu ceea ce este împins și tras".[192] Fie că mișcarea imprimată de Motorul Prim este de ordinul tracțiunii, fie că este de ordinul împingerii[193], el va fi în orice caz *împreună cu* Primul Mobil care, în calitatea lui de Motor mișcat, va fi el însuși *împreună cu* obiectele mobile inferioare. În sfârșit, această ființă-ansamblu a Motorului Prim și a restului Universului pare confirmată prin localizarea pe care i-o atribuie Aristotel *in fine* în ultimele rânduri din *Fizica*: „Este necesar ca motorul să se afle sau în centru, sau la periferie; căci de acolo se pornește. Or, lucrurile cele mai apropiate de motor se mișcă cel mai repede, și astfel este și mișcarea universului; prin urmare, motorul este la periferie."[194] Extremitate a unei lumi pe care o mișcă din aproape în aproape prin contact, la care se ajunge printr-un demers continuu ce nu prezintă nici un moment aparența unei μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, Motorul Prim pare într-adevăr să nu fie decât un *primus inter pares* și să-și piardă astfel orice transcendență. Demonstrația fizică a existenței unui Motor Prim pare să presupună imaginea unui Univers continuu, în care nu mai regăsim „separarea" pe care teologia astrală o recunoscuse uneia din părțile sale.

Înțelegem prin urmare de ce anumiți interpreți, depărtându-se de tradiția comentarismului grec și creștin, și-au pus problema imanenței Motorului Prim în raport cu lumea[195], și de ce tocmai cei care înclinau

cel mai mult să-i recunoască transcendența au putut resimți o oarecare neliniște în fața demonstrației din cărțile a VII-a și a VIII-a ale *Fizicii* [196] În realitate, problema nu este de a ști dacă Aristotel apără transcendența sau imanența Motorului Prim, căci el promovează intenționat prima dintre aceste două teze, ci de a ști de ce, afirmând de la bun început transcendența divinului, el pare că vrea după aceea să ne conducă mai departe printr-o demonstrație care, s-ar putea spune, rămâne intra-mundană în concluzia, ca și în premisele sale. Fără îndoială, ar fi prea ușor să punem această „dilemă" pe seama unei dualități de tendințe ale cărei efecte Aristotel le-ar fi lăsat să se dezvolte în opera sa dintr-o inadvertență sau din neputință.[197] Ar fi mai exact să observăm încă de pe acum, împreună cu Brémond, hiatusul care subzistă, în cadrul demonstrației Motorului Prim, între dovada propriu-zisă și concluzia care afirmă existența unui Motor Prim separat Dar noi credem că acest hiatus nu dovedește altceva decât neputința demonstrației cosmologice de a ajunge la Divinitatea a cărei transcendență fusese deja stabilită pe o cale: aceea a contemplației astrale. Aristotel ajunge la transcendența divinului nu printr-o demonstrație, care nu și-ar putea extrage premisele decât din experiența noastră legată de lumea sublunară, ci prin singura experiență care ne pune nemijlocit în prezența transcendentului, adică experiența astronomică. Singura problemă nu este de a ști de ce Aristotel ajunge la o concluzie la care premisele nu-i permiteau, ci mai degrabă de ce face el efortul de a demonstra ceva care îi era deja dat printr-o intuiție nemijlocită. La ce bun să demonstrezi existența Divinității plecând de la mișcarea lumii sublunare, atunci când ea ni se oferă nemijlocit, în splendoarea Cerului înstelat?

Într-adevăr, totul se petrece ca și cum, ajuns la capătul argumentației în favoarea Motorului Prim, Aristotel și-ar aminti brusc de o transcendență pe care argumentul însuși era incapabil s-o dovedească și nu ezită atunci s-o afirme prin una din acele „treceri la alt gen" pe care demonstrația, cum știm[198], nu le autorizează. Astfel, în ultimul capitol al cărții a VIII-a din *Fizica*, el se străduiește să demonstreze prin argumente fizice o teză de inspirație vădit teologică, potrivit căreia Motorul Prim imobil „este în mod necesar fără părți și nu are nici o mărime"[199], altfel spus că nu are întindere. Dacă, în fapt, el ar avea o mărime, aceasta ar fi ori finită, ori infinită, dar o mărime infinită ar fi contradictorie.[200] Pe de altă parte, o mărime finită nu poate avea o forță infinită și, în consecință, nici nu poate să miște lucrurile un timp

infinit[201], așa cum o cere eternitatea mișcării. De unde Aristotel conchide că Motorul Prim este lipsit de întindere. El ar fi putut însă la fel de bine să conchidă că Motorul Prim nu mișcă lucrurile în felul în care o face o mărime, și că, dacă orice mișcare presupune o anumită întindere, atât a motorului, cât și a obiectului mișcat, cum este cazul în mișcările naturale, în schimb cu greu se poate vorbi de mișcare în cazul Motorului Prim. Nu au trecut neobservate dificultățile pe care le ridică juxtapunerea afirmațiilor teologice despre lipsa de întindere, indivizibilitate și, în cele din urmă, incorporeitatea Motorului Prim și, pe de altă parte, a descrierii pe care Aristotel o face, de altfel, raporturilor acestuia cu lumea. Cum poate o ființă incorporală să imprime mișcare, dacă este adevărat că singurele două modalități de a imprima mișcarea admise de Aristotel sunt împingerea și tracțiunea?[202] Cum poate o ființă lipsită de întindere să fie situată pe circumferința universului? Adevărul este că vocabularul mișcării și totodată cel al locului sunt cu totul inadecvate exprimării esenței Principiului Prim. Dacă înțelegem prin loc „limita corpului cuprinzător", „corpul cuprins" fiind „cel care este capabil să se miște prin transport"[203], este clar că a vorbi despre un loc al Motorului Prim este un non-sens. Aristotel pare să evite dificultatea, spunând că Motorul Prim se află pe circumferința Universului, că este astfel cuprinzătorul suprem și că, el nu se află așadar într-un loc, ci este locul întregului rest. Dar atunci trebuie renunțat la vocabularul localizării spațiale pe care îl sugerează fără echivoc adverbul ἐκεῖ, atunci când Aristotel spune despre Motorul Prim că este acolo: ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν.[204] Totul se petrece, deci, ca și cum Aristotel, preocupat în același timp să afirme transcendența divinului și să ajungă la el pe căi totuși umane, descrie uneori această transcendență ca pe o negare a fizicului, alteori, din contră, se străduiește să se apropie de ea printr-o trecere la limită plecând de la realități fizice. De aici, aceste aparente contradicții: mișcarea Motorului Prim este concepută pornind de la experiența noastră despre mișcările naturale care cer să existe contact între motor și obiectul mobil – și totuși Motorul Prim este incorporal, ceea ce exclude strict vorbind orice posibilitate de contact; Motorul Prim este „acolo", la circumferința lumii, și totuși el nu se află într-un loc. Aceste contradicții ne invită nu atât să ne situăm de partea unora sau a altora dintre propozițiile de față, cât să recunoaștem că vocabularul fizic este inadecvat aici, deși este inevitabil, dacă este adevărat că experiența noastră este mai întâi fizică și că oricine vrea să vorbească despre transcendență nu are în consecință decât două căi: a)

cea care constă în a nega despre divin ceea ce este adevărat despre fizic; b) cea care sugerează, dimpotrivă, parcursul către divin printr-o epurare și o extenuare progresivă a vocabularului fizic. În cele din urmă însă, rezultatul este același: fie că se spune despre Motorul Prim că este lipsit de loc, fie că este dincolo de orice loc, înseamnă același lucru: „la acest nivel, ideea de loc se disipă"[205] sau, potrivit unei alte remarci a lui Goldschmidt, „schema dualistă a locului (cuprinzător-cuprins) are o întrebuințare strict intramundană și se aplică la Tot"[206], Totul însuși nefiind, de altminteri, decât o desemnare imaginativă a Divinului.

Dacă *Fizica* nu scapă în întregime de dificultățile insolubile pe care le suscită imposibilul proiect de a vorbi despre divin în termenii fizicului, în tratatul *De coelo* apare conștiința plenară a fundamentalei inaptitudini a limbajului fizic de a exprima realitatea transcendentă a divinului, pentru că această scriere este instalată în chip mai nemijlocit în certitudinile teologiei astrale. „Dincolo de Cer", citim aici, „nu există nici loc, nici vid, nici timp." Rațiunea acestei afirmații este că locul, vidul și timpul presupun totodată un corp (care este prezent în locul respectiv, câtă vreme vidul se definește prin posibilitatea prezenței sale) și mișcarea (mișcarea fiind cea care revelează locul, precum și vidul, și totodată cea fără de care timpul nu ar exista, pentru că „timpul este numărul mișcării"). Aceste două noțiuni, corp și mișcare, sunt de altminteri legate, căci „mișcarea nu există independent de un corp natural". Or, nu poate exista corp (și, în consecință nici mișcare) dincolo de cer. Atunci, nu există nimic „acolo"? Sigur, nu există „acolo" nici loc, nici vid, nici timp, ci există realități care „nu se găsesc în mod natural într-un loc", pe care „timpul nu le face să îmbătrânească" și în care, în sfârșit, „nu se produce nici o schimbare": „realități inalterabile și impasibile, urmând o viață care este perfectă și își este suficientă sieși, durând întreaga eternitate."[207] Ni se pare că acest text exprimă elocvent transcendența, de nenumărate ori afirmată, a divinului[208], arătând în plus toate consecințele ce decurg de aici: nu putem vorbi despre această transcendență folosind „categoriile" noastre fizice[209], pentru că divinul se află dincolo de aceste categorii, sau mai degrabă pentru că aceste categorii, instrument al discursului uman despre lume, au doar un sens „mundan" și nu au nici un sens în legătură cu Zeul. Neoplatonicienii își vor aminti tocmai acest text: Aristotel ajunge aici la conștiința clară a faptului că omul nu se ridică de la lume la Divinitate într-un mod continuu, că între fizică și teologie se află întregul abis

care separă divinul de experiența noastră legată de lumea sublunară și că în consecință noi nu putem vorbi despre Divinitate într-o manieră adecvată dacă este adevărat că vorbirea noastră nu poate exprima altă experiență decât pe cea umană. Dar, în același timp, Aristotel intuiește că vorbirea umană are un remediu pentru propria-i finitudine, și că acest remediu este *negația*. Negând cu privire la Divinitate tot ce este adevărat în experiența noastră despre lumea sublunară, spunând că esența sa nu comportă nici loc, nici vid, nici timp, că ea este imobilă, impasibilă, inalterabilă și nesupusă îmbătrânirii și că, dacă este vie, viața ei trebuie să fie lipsită de oboseală și nemuritoare, avem o oarecare șansă ca, întorcând privirea de la ceea ce nu este Divinitatea, să ne înălțăm la un anume presentiment al transcendenței sale inefabile. Negația este asemenea unui indicator al transcendenței în cadrul finitului; ea este ultimul sprijin acordat omului de resursele limbajului său, pentru a putea vorbi despre transcendență fără a o trăda.

Intuim însă de asemenea că această trădare a transcendenței prin limbaj constituie un pericol mereu amenințător, care se reînnoiește de fiecare dată când încercăm să spunem ceva pozitiv despre ea, sau cel puțin când vrem să înțelegem literal un limbaj care nu-și poate suplini propria insuficiență decât corectându-se permanent. După cum am văzut, așa se întâmplă cu metaforele biologice din *De coelo*, ca și cu metaforele tehnologice din *Fizica*; tot așa după cum Viața Zeului nu este supusă îmbătrânirii, Arta sa „nu deliberează" și ignoră mediațiile artei umane.[210] Dar se va spune atunci, de ce să vorbim despre o Viață și o Artă divine și, în general, să pretindem a ajunge la Divinitate plecând de la „categoriile" noastre terestre? Răspunsul este că nu există alte modalități de a vorbi despre ea și că teologia nu poate fi pentru noi altceva decât această vorbire umană despre Divinitate. Înțelegem acum neliniștea lui Aristotel care se întreba la începutul *Metafizicii* dacă Zeul nu este singurul teolog asumându-și în cele din urmă, ca pe o „sfidare", pretenția omului de a împărți cu Divinitatea știința divinului însuși. Sigur, sfidarea n-ar fi putut relevată dacă această știință nu ne-ar fi accesibilă, pe o anume cale ocolită. Nu ar fi însă vorba de o sfidare, dacă această știință ne-ar fi familiară și dacă natura ar fi cu adevărat, cum pretindea Thales, „plină de zei". Îndrăzneala conștientă a sfidării este un omagiu adus de om transcendenței Divinității, cel puțin la fel ca și speranța de a ajunge la ea prin vorbire. Dar, a vorbi despre transcendență înseamnă a o umaniza; vrând să ajungem la un „Zeu extra-mundan"[211] plecând de la lume, îl reducem

până când el nu mai este decât limita lumii noastre sau condiția de posibilitate a fenomenelor intra-mundane. Mai ales când vorbește ca fizician, Aristotel pare să se lase pradă acestor tentații: este vorba de acele texte, într-adevăr numeroase, care au putut justifica interpretări „imanentiste" și au permis descoperirea, în anumite aspecte ale teologiei aristotelice, a unei prefigurări a teologiei cosmice a stoicilor. Aristotel nu merge însă niciodată până la capatul acestui drum din cauza fulgerătoarei revelații care fusese pentru el teologia astrală. De-a lungul întregii sale opere, teologia astrală rămâne firul conducător care îi permite să ferească transcendența inefabilă a divinului de seducțiile discursului. Ceea ce este luat câteodată la Aristotel drept susținere a imanenței nu este altceva decât iluzia transcendenței în discursul uman.

După cum se știe, concepția fizică despre mișcarea Motorului Prim nu reprezintă ultimul cuvânt în teoria lui Aristotel. În cartea Λ din *Metafizica*, el susține că Motorul Prim poate mișca lucrurile ca pe ceva „dezirabil" (ὀρεκτόν)[212], ca un „obiect al dragostei" (ἐρώμενον).[213] Înțelegem astfel că el poate „mișca fără să fie mișcat".[214] S-a spus totul despre această teorie, considerată în general cheia de boltă a metafizicii aristotelice, intuiția centrală a sistemului, pe care totul o pregătește și în jurul căreia totul se ordonează retrospectiv. Nu cred că minimalizam importanța acestei doctrine dacă afirmăm că aici este vorba, din contră, de o soluție reziduală, în mod necesar obscură și impusă de dificultatea însăși, la o problemă pe care Aristotel se străduise zadarnic să o rezolve pe alte căi: problema raporturilor între Divinitatea transcendentă și lume. W. Jaeger, studiind originile teoriei Motorului Prim și constatând că nu există nici urmă de ele în *De philosophia*, a atras pe bună dreptate atenția asupra unui text din cartea a X-a a *Legilor*, unde Platon se întreabă cum să explice mișcarea aștrilor. Se conturează trei ipoteze: sau aștrii posedă un suflet care îi mișcă din interior; sau sunt „împinși din afară", „după cum pretind unii", de către un suflet exterior, făcut din foc sau din aer; sau, în sfârșit, sunt conduși de un suflet incorporal, care îi dirijează „prin anumite alte forțe, întru totul demne de admirație".[215] Platon nu adoptă nici una dintre aceste trei ipoteze, despre care putem presupune că reprezentau stadiul problemei așa cum se punea ea în cercurile platoniciene. Dar, împreună cu W. Jaeger, putem recunoaște în prima ipoteză o aplicație – pe care Platon poate că nu și-o asuma – a teoriei sufletului automișcător din *Timaios*. Nu credem că Aristotel a fost tentat, în măsura în care susține

A.-J. Festugière[216], de această primă ipoteză, deoarece am văzut că el are o concepție mecanică a raporturilor dintre Motorul Prim și lume, care o evocă mai mult pe a doua. După cum am văzut, Aristotel vorbește în *Fizica* de o împingere făcută de Motorul Prim. În *De motu animalium*, tratat a cărui autenticitate este recunoscută astăzi[217], el merge până la a justifica imobilitatea Motorului Prim, precum și exterioritatea lui față de obiectul mișcat, prin necesitatea unui punct de sprijin plecând de la care împingerea se va exercita: dacă împingem catargul unei corăbii din interiorul ei, aceasta nu va înainta; tot astfel nu se va mișca nici lumea, dacă motorul s-ar afla în interiorul său; este deci nevoie de un motor situat în exteriorul lumii, care să acționeze asupra ei în felul unei forțe fizice.[218] Am văzut însă dificultatea unor asemenea concepții: cum poate un motor exterior lumii să acționeze ca motor al lumii? Prin urmare, rămâne a treia ipoteză, cea care, refugiată în ignoranță, pune pe seama unor forțe misterioase acțiunea asupra lumii a unui Principiu incorporal și transcendent. Sclipirea de geniu a lui Aristotel nu pare să fi fost descoperirea acestei soluții, căreia Platon îi conturase deja cadrul și care era singura compatibilă cu intuițiile teologiei astrale, ci asimilarea acestor „forțe demne de admirație", despre care vorbea Platon, cu o experiență familiară – cea a dorinței și a dragostei.

Observăm imediat avantajele acestei soluții. Faptul că Divinitatea acționează în calitate de cauză finală ne scutește să oferim o explicație acțiunii sale asupra lumii și după cum am văzut, ne cruță de pericolul implicat de orice tentativă umană de a explica, de a vorbi despre Divinitatea transcendentă în termenii imanenței. Numai cauzalitatea finală se poate exercita în separare, pentru că ea mișcă lucrurile de la distanță și nu presupune intermediari. Ce-i drept, ea nu se poate exercita într-o totală ignoranță: nu dorești ceea ce ignori; după cum am văzut, dacă Zeul lui Aristotel este un Zeu îndepărtat, el nu este însă un Zeu ascuns: este un Zeu accesibil contemplației și care are în comun cu ființa iubită singurul privilegiu de a mișca, sau mai degrabă de a emoționa, prin propriul său spectacol pe care ni-l oferă. Transpusă în termeni de eficiență, cauzalitatea finală nu este altceva decât cauzalitatea viziunii, adică o cauzalitate în care, în mod paradoxal, cauza nu trebuie să se angajeze ea însăși, ci acționează numai printr-un fel de delegare a spectatorului. În sfârșit, cauzalitatea finală nu implică acel raport reciproc care făcea de neînțeles traducerea în termeni fizici a mișcării Motorului transcendent: de data aceasta, vom putea spune că

el „atinge" – în sensul că emoționează – fără să fie atins el însuși[219], că mișcă fără să fie la rându-i mișcat, că acționează asupra lumii fără să facă parte din ea.

Prin urmare, departe de a-i pune capăt, teoria motorului dezirabil consacră radicalitatea *chorismos*-ului. În ciuda zelului pios al nenumăraților interpreți, este foarte limpede că Zeul demn de iubire al lui Aristotel nu prevestește nici direct, nici indirect pe Dumnezeul iubirii, ca mișcarea sa imobilă nu se poate compara prin nimic cu harul creștin: Zeul lui Aristotel nu se învoiește la nimic, nu apelează nici măcar la el însuși. El *este*, deci nu are nevoie să acționeze; am putea spune că acțiunea sa nu este decât extrinsecă: ea nu emană de la el, ci către el. Cât privește lumea, ea nu provine din el, nici măcar nu este modelată de el, cum era cazul Demiurgului platonician, ci se mulțumește să tindă către el. Divinitatea lui Aristotel este un Zeu care se ține la distanță, la o incomensurabilă distanță. Motor absent, el este idealul imobil spre care se istovesc mișcările regulate ale sferelor, mișcările mai complexe ale anotimpurilor, ciclul generărilor și al descompunerilor, vicisitudinile acțiunii (πρᾶξις) și ale muncii (ποίησις) oamenilor. Aristotel căuta un principiu, un început al lumii și al discursului nostru despre ea; dar transcendența acestui principiu, mereu inaccesibilă și doar întrevăzută, îl obligă să nu-l mai considere decât un scop final (τέλος), sfârșitul mereu amânat al căutării și al efortului. În consecință, nu va trebui poate să ne surprindă faptul că, atunci când este vorba să definească acest sfârșit, Aristotel se exprimă succint[220], ba chiar își suspendă raționamentul, după potrivita remarcă făcută de Ramsauer[221], și că, dimpotrivă, căutarea divinului și strădania lumii către el încep să se ridice puțin câte puțin deasupra divinului însuși care, mereu căutat și dorit, posedat numai de la distanță în rarele clipe ale contemplației astrale, cu siguranță i s-a părut foarte curând prea îndepărtat.[222]

§3 Ontologie și teologie

Caracterul prin excelență transcendent al obiectului teologiei în viziunea lui Aristotel va influența statutul acestei științe și raporturile ei cu știința ființei ca ființă. Acest statut și aceste raporturi ar putea să pară perfect definite într-un text din cartea E a *Metafizicii*, pe care l am analizat deja și unde vedem că filosofia primă sau teologia este prezentată ca parte a filosofiei în general sau știință a ființei ca ființă. Aflată lângă fizică și lângă matematică, ale căror domenii sunt delimi-

tate exact, teologia se ocupă de acel gen particular de ființe care sunt ființele separate și imobile.[223] În ansamblul cunoașterii, teologia primea deci locul special pe care i-l conferă particularitatea obiectului său. Tot astfel, în cartea Λ, după ce diferențiase trei specii de ființe, cele sensibile coruptibile, cele sensibile eterne și cele imobile[224], Aristotel atribuie în mod clar studierea primelor două specii fizicii[225], iar pe aceea al ființelor imobile unei „alte științe", despre care pare să se întrebe încă, la începutul cărții Λ, dacă n-ar putea fi teoria Ideilor sau matematicile[226], dar care, începând cu capitolul 6, se dovedea a fi știința Motorului Prim imobil sau teologia.[227] În cartea Λ, Aristotel nu vorbește despre o știință a ființei ca ființă, dar am putea presupune că deasupra fizicii și a teologiei se constituie o știință mai generală, absorbindu-le pe acestea ca părți ale sale, și al cărei obiect ar fi ființa, nu ca sensibilă sau imobilă, ci ca ființă.

Între definiția științei ființei ca ființă și aceea a teologiei nu există deci, la prima vedere, „contradicția" pe care mulți interpreți au văzut-o aici.[228] Ea nu apare decât dacă raportăm aceste două definiții nu la două științe diferite, dintre care una mai generală, iar cealaltă mai particulară, așa după cum clasificarea lui Aristotel o indică fără echivoc, ci la una și aceeași știință, aceea pe care tradiția a numit-o metafizică. Acestea fiind spuse, trebuie să recunoaștem faptul că Aristotel introduce el însuși confuzia punând, imediat după clasificarea științelor contemplative, o întrebare pe care nimic din expunerea precedentă n-o pregătise: filosofia primă (sau teologia) este universală?[229] Am fi tentați să considerăm că o astfel de întrebare în acest loc este total deplasată, pentru că teologia tocmai fusese definită prin însăși particularitatea ei. Este totuși vădit că nu este vorba aici de o inadvertență a lui Aristotel, ci mai degrabă, cum a notat pe bună dreptate Jaeger, de interferența între două direcții de gândire fundamental diferite[230]; totul se petrece ca și cum Aristotel, ajuns la capătul uneia, și-ar aminti brusc de cealaltă și s-ar strădui să le concilieze, prin una din acele soluții care nu reprezintă altceva decât problema ipostaziată: teologia este universală pentru că este primă.[231]

Chiar în momentul în care diferențiase clar știința ființei ca ființă – ca filosofie universală – de teologie – ca filosofie primă și tocmai de aceea particulară – Aristotel însuși pune din nou sub semnul întrebării propria-i schemă. Claritatea schemei ascundea însă dificultățile reale, asupra cărora Aristotel nu se înșală și pe care analizele noastre precedente ne vor permite poate să le precizăm.

Subordonarea teologiei față de ontologie ca și subordonarea unei științe particulare față de o știință universală, în maniera în care geometria sau aritmetica sunt subordonate matematicii în general[232], nu putea să-l mulțumească pe Aristotel din două motive, dintre care unul ține de concepția sa despre știința ființei ca ființă, iar celălalt de concepția despre teologie care i-a fost proprie multă vreme. Am arătat în prima parte a acestei cărți că proiectul ontologic s-a născut la Aristotel independent de orice preocupare de ordin teologic; consecința este că, atunci când vorbește despre ființă ca ființă, adică despre ființă în unitatea ei, el nu se gândește niciodată la unitatea ființei divine *și a* ființei lumii sublunare sau, altfel spus, la unitatea ființei suprasensibile și a celei sensibile, ci la unitatea ființei în interiorul lumii sensibile. W. Jaeger a pus în evidență acest lucru arătând că părțile propriu-zis ontologice din *Metafizica*, așa cum sunt cărțile Z, H, Θ, sunt consacrate exclusiv elucidării esenței ființelor sensibile și că aici rezidă elementul care le deosebește radical de părțile teologice, cum este cartea Λ, unde studiul ființelor sensibile nu apare decât ca o pregătire extrinsecă a studiului ființei suprasensibile, singura care ține de filosofia primă. Se pare însă că W. Jaeger nu arată de ce ontologia lui Aristotel, definită ca știință a ființei ca ființă, nu doar include studiul ființelor sensibile (lucru implicat de însăși definiția ei), ci, de fapt, exclude chiar studiul ființei suprasensibile, sau cel puțin nu o consideră pare-se niciodată ca intrând în câmpul posibil al investigațiilor sale.

Ne vom convinge că în ceea ce privește această chestiune există o ezitare constantă, o abținere, conștientă sau nu, din partea lui Aristotel, dacă recitim pasajele, ce-i drept puțin numeroase, unde vorbește în mod programatic despre ființa ca ființă și despre știința care se ocupă de ea. Atunci când „definește" ființa ca ființă, o face totdeauna în manieră negativă, ca ființă care nu este asta sau cealaltă, ci pur și simplu (ἁπλῶς) ființă. Ce nu este, deci, ființa ca ființă? Ne-am putea gândi că Aristotel, din dorința de a indica astfel ființa în unitatea sa cea mai adâncă, i-ar nega diviziunile la fel de profunde: ființa ca ființă ar fi aceea care nu este nici sensibilă, nici suprasensibilă, nici coruptibilă, nici incoruptibilă, nici mobilă, nici imobilă, nici neseparată, nici separată. Așa o va înțelege ontologia medievală, atunci când îl va defini pe *ens commune* drept acela care îi este comun sensibilului și lui Dumnezeu[233] și care nu este prin urmare nici sensibil, nici divin. Nu găsim însă nimic de acest fel la Aristotel. A studia ființa ca ființă înseamnă a o studia în calitatea ei de ființă „și nu în calitate de numere, linii sau foc".[234] Se va

spune că nu este vorba aici decât de un exemplu, dar alegerea este semnificativă: numerele și liniile se referă la matematici, focul, la fizică. Se pare că Aristotel vrea să spună că ființa ca ființă este ființa care nu este luată în considerare *ca* ființă matematică sau *ca* ființă fizică, ci care este de fapt și matematică *sau* fizică, adică sensibilă. Divinul este trecut aici sub tăcere, ca și cum el nu ar intra în domeniul referitor la care se pune problema ontologică. Întâlnim din nou aceeași tăcere semnificativă atunci când este vorba de caracterizarea statutului științei ființei ca ființă. După cum am văzut, aceasta este opusă științelor particulare, pentru care reprezintă în același timp fundamentul comun. Dar căror științe le este ea opusă? Matematicilor[235], fizicii[236], medicinei[237], științelor dianoetice în general[238], dar niciodată teologiei.[239] Această tăcere ar fi putut să-i inducă în eroare pe comentatori: ei s-au gândit că știința ființei ca ființă nu este opusă teologiei, tocmai pentru că aceste două științe se confundă. Dar atunci ei ar merge singuri pe o cale care nu le-ar mai permite să înțeleagă până la capăt de ce teologia era definită după aceea ca fiind ea însăși o știință particulară, având ca obiect un gen[240], și nu ființa ca ființă. Ni se pare mai verosimil să admitem că, atunci când Aristotel se gândea să constituie o știință a ființei ca ființă, proiectul său consta în a subordona unei științe universale științele care iau în considerare lumea sub un anumit aspect particular și care, din această cauză, își ignoră propria relație cu unitatea. El nu se gândea deloc să subordoneze teologia însăși unei științe mai înalte, unei teorii generale a ființei în cadrul căreia ea ar fi un caz particular. Abia mai târziu, atunci când vrea să-și coordoneze concepția despre ontologie cu ideea despre teologie care nu diferă de altminteri de concepția tradițională, logica primeia îl determină să facă din teologie o știință particulară, ca matematica sau fizica. Într-adevăr, el admite acest lucru, ce-i drept cu precizarea importantă că teologia se ocupă de genul (cel mai) eminent și că astfel ea este (cea mai) eminentă știință (particulară). Aristotel dă însă înapoi în fața consecinței pe care n-o luase încă în seamă și care repugnă atât convingerii sale intime, cât și tradiției celei mai puternice: teologia nu ar fi decât prima dintre științele particulare, dar nu prima dintre științe, pentru că mai presus de ea s-ar afla știința ființei ca ființă.

Această reconstituire verosimilă a demersului lui Aristotel din capitolul 1 al cărții E și a ezitării sale finale în fața unor consecințe care nu apăruseră încă, câtă vreme el nu se preocupase să sistematizeze niște rezultate deocamdată disparate, ni se pare confirmată de

argumente de fond care justifică această ezitare prin rațiuni extrase din aristotelismul însuși. Faptul că ontologiei lui Aristotel îi este greu să integreze *in fine* teologia însăși, așa cum cere pare-se propria-i mișcare, nu are de ce să ne surprindă, dacă ne amintim originile proiectului ontologic. Cum am văzut, ontologia s-a născut dintr-o reflecție asupra limbajului: ea nu caută elementele, ci semnificațiile ființei, iar aceste semnificații ale ființei sunt descoperite în acea formă privilegiată a discursului care este predicația. Or, pentru Aristotel nu există alt discurs decât cel uman: realitate sensibilă, el însuși „mișcare"[241] într-o lume de mișcări, discursul uman nu se ocupă niciodată decât de sensibil și de mișcător. Chiar atunci când vorbește despre Divinitate, el nu poate în general să facă altceva decât să nege în legătură cu Divinitatea un vocabular care semnifică în primul rând sensibilul și mișcătorul. Teologia lui Aristotel, ca discurs uman despre Divinitate, nu este în mare parte decât o teologie negativă, adică un discurs care nu ajunge la Divinitate decât negându-se el însuși ca discurs. Zeul este imobil[242], negenerabil și incoruptibil[243], fără întindere[244], el nu se află în timp, se sustrage relației, în special contrarietății[245], nu comportă nici materie[246], nici potență[247], nici cantitate[248], nici calitate[249], este impasibil[250] și indivizibil.[251] Această ultimă considerație despre indivizibilitatea divinului, despre care vom vedea mai departe că este o consecință directă a imobilității sale, ar fi suficientă de altminteri pentru a face în principiu imposibilă orice atribuire pozitivă al cărei subiect să fie divinul. Nu se spune nimic despre unu, despre simplu, despre indivizibil – toate, expresii provizoriu echivalente – fără a distruge astfel indivizibilitatea sa. Într-adevăr, predicația introduce o sciziune în subiect, după cum sesizase Platon în *Sofistul*, pentru că ea constă în a spune că el este altceva decât ceea ce este, că el este deci în același timp aceasta (el însuși) și acela (atributul). Chiar și în cazul unei atribuiri analitice – cu de esență, faptul că subiectului i se atribuie o parte din sine însuși (de exemplu, Bipedul atribuit Omului) dovedește *a fortiori* divizibilitatea subiectului: definiția este ea însăși compunere, reconstituire a unității prin sinteză; ea presupune deci că unitatea obiectului de definit a fost distrusă prin diviziunile discursului. Am face o observație analogă spunând că nu se pot atribui unității diferențele, că nu există nimic care să semene cu unu tot atât de mult ca unu, că unu nu se poate folosi la plural și că prin urmare discursul s-ar strădui zadarnic să diferențieze unitățile.[252] „În plus, unitățile nu pot să difere prin calitate[253], căci nici un atribut nu poate să le aparțină."[254] Aristotel admite

consecința celor de mai sus atunci când în cartea Θ a *Metafizicii* nu aplică în cazul ființelor „necompuse" (ἀσύνθετα) obișnuita sa doctrină a adevărului conform căreia „se află în adevăr acela care gândește că divizatul este divizat și compusul este compus"[255] și care se referă la propoziție ca loc al adevărului și al falsului.[256] Căci, în cazul simplului, al necompusului, adevărul nu va putea consta în adevârul propoziției, deoarece nu se poate spune nimic despre simplu, ci numai să-l pricepi (θιγεῖν) sau să nu-l pricepi[257], să-l spui (φάναι) sau să nu-l spui. Dar spunere nu înseamnă spunerea-*despre*, enunțul (φάσις) nu este totuna cu propoziția (κατάφασις).[258] Pe această cale, ieșim din domeniul discursului atributiv și poate chiar din cel al discursului uman în general, dacă este adevărat că discursul uman nu este străfulgerare sau dezvăluire, ci *propoziție*, adică discurs mereu oblic, ce nu spune niciodată lucrul, ci totdeauna spune un lucru despre alt lucru, atribuire mereu întâmplătoare a unui predicat, unui subiect. Aceasta este forma umană a discursului pe care Aristotel o studiază în logica sa și numai la ea se gândește atunci când vrea să constituie o ontologie: dovada este că acel capitol esențial, ca să nu spunem unic, al ontologiei aristotelice, doctrina *categoriilor*, nu este decât o reflecție asupra experienței fundamentale a lui κατηγορεῖν, adică a spunerii-despre.

Or, care sunt ființele a căror simplicitate, potrivit capitolului 10 din cartea Θ, repugnă oricărei atribuiri? Aristotel nu explică aici. Dar descrierea pe care le-o face (și care este în mod necesar imperfectă, pentru că nu poate fi vorba de atribuiri propriu-zise) ne amintește într-o oarecare măsură un tip de ființă pe care l-am mai întâlnit și care este divinul. Ființele necompuse sunt, spune el, „în act, și nu în potență"[259] căci, dacă ar fi în potență „ele ar putea să se nască și să piară"; dar, în realitate, „ființa în sine (τὸ ὄν αὐτό) nu se naște și nici nu piere".[260] Acest text, în concizia sa, este remarcabil sub mai multe aspecte: el pare să indice în primul rând că „a putea să te naști și să mori" este temeiul sintezei atributive, că mișcarea este temeiul divizibilității cerute de discurs și că așa se explică faptul că nu se poate spune nimic despre imuabil ca atare[261]: va trebui să verificăm această interpretare în capitolul următor. Dar putem să reținem încă de pe acum că, atunci când vorbește despre simplu, despre necompus, „a cărui ființă este tocmai de a fi ceva" (ὅσα... ἐστὶν ὅπερ εἶναί τι)[262], adică o ființă căreia nu i se potrivește altă atribuire decât aceea a propriei esențe, Aristotel înțelege prin aceasta un tip de ființă ce nu comportă nici potență, nici generalitate, nici incoruptibilitate, o ființă

despre care filosoful, fidel măcar acum întrebuințării platoniciene a termenului, ne spune în plus că este „în sine"; nu putem să nu recunoaștem în aceste determinări de natură teologică acea sferă a incoruptibilului, a divinului[263], din care Aristotel face, de altminteri, una din cele două mari zone ale lumii.

Consecința este limpede. Dacă ontologia este o reflecție asupra discursului uman, dacă acest discurs este în mod esențial un discurs atributiv, dacă acest discurs atributiv nu tratează decât despre ființa lumii sublunare, înțelegem că proiectul ontologic lasă domeniul ființei divine în afara investigației sale. Sigur, Aristotel nu formulează niciodată explicit această concluzie; dar, dacă omiterea divinului din proiectul ontologic nu există de drept, ea există de fapt, și din acest motiv nu trebuie subestimată. Sigur, Aristotel nu spune că nu este posibil nici un discurs despre Divinitate, dar el se întreabă în schimb dacă nu cumva teologia există numai pentru Divinitate. Sigur, Aristotel formulează fraze despre Divinitate, dar ele sunt în general negative sau, atunci când, întâmplător, sunt pozitive (ca atunci când spune că Zeul este viu sau că este un act), ele nu pot fi considerate drept atribuiri veritabile, ci doar simple aproximări, comportând o parte necesară de negativitate (Zeul este viu, dar nu cunoaște oboseala; Zeul este în act, ἐνεργείᾳ, dar actul său nu se compară prin nimic cu rezultatul activității artizanale). În sfârșit, însăși tema teologiei astrale ne învață că putem ajunge la Zeu prin viziune, mai mult decât putem să-l semnificăm prin vorbire, și că astfel teologia veritabilă este o chestiune de contemplație; or, acolo unde există contemplație, cuvântul nu devine oare inutil?[264] Discursul, și mai ales discursul atributiv, nu este oare substitutul unei viziuni absente? Și, în consecință, în momentul în care transcendența divinului face imposibilă vorbirea umană despre el, nu se întâmplă oare ca viziunea noastră asupra lui, chiar dacă fugară, să facă inutilă această imposibilă vorbire?

Așa s-ar înțelege faptul că ontologia, cu toate că nu exclude de drept divinul, deoarece divinul face și el parte din ființă, poate să-l neglijeze de fapt. Să ne reamintim originea teoriei categoriilor. Pentru a o stabili Aristotel se bazează pe o analiză a propozițiilor care au ca obiect lumea sublunară: un anumit lucru este bun sau rău, alb sau cald, lung de trei coți[265]; Socrate se plimbă, se simte bine[266], este așezat.[267] În fraze de acest gen se întâmplă ca ființa să semnifice în mod diferit. Și atunci când Aristotel se străduiește să alcătuiască un tabel sistematic al categoriilor, altele decât esența, el nu vede în acesta decât „însușiri"

ale esenței, o „cale" către esență, „coruperi" sau „privațiuni" ale esenței, „cauze eficiente sau generatoare" ale esenței sau ale celor ce se raportează la ea, sau, în sfârșit, „negări" ale esenței[268]: toate sunt expresii care se referă fie la mișcări, fie la procedee ale discursului, cum este negația[269], și prin urmare nu se pot aplica în nici un caz la sfera imuabilului pe care nu-l afectează în fond negativitatea discursului uman. Vom găsi deci conturările doctrinei categoriilor nu în teologia lui Aristotel, ci în *Fizica* sa. Desigur, s-a putut demonstra faptul că structura primelor două cărți din *De coelo* putea să se ordoneze potrivit unei serii de întrebări care, într-o anume măsură, amintesc sau anunță tabelul categoriilor. Dar cu acest prilej, Moraux – cel care a făcut această descoperire[270] – a alcătuit, sub forma unui plan al acestor prime două cărți, o listă de răspunsuri ale lui Aristotel al căror caracter cel mai adesea negativ confirmă aproape în întregime ideea noastră[271]: astfel, la întrebarea privind *calitatea* (ποῖον), Aristotel răspunde că Cerul nu este nici ușor, nici greu (οὔτε κοῦφον οὔτε βαρύ), că este negenerabil și incoruptibil (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), incapabil de creștere (ἀναυξές) și de alterare (ἀναλλοίωτον).[272] Și mai interesantă este apropierea pe care o stabilește Moraux între *De coelo* și o tradiție dialectică, pe care o consideră derivată din eleatism, care consta în examinarea unui lucru din mai multe puncte de vedere succesive, în care putem deja să recunoaștem unele dintre categoriile aristotelice. Așa se întâmplă în „jocul dialectic" din partea a doua a dialogului *Parmenide*, unde vedem că unu este luat în considerare succesiv din punctul de vedere al cantității, al figurii, al locului, al mișcării. Tot așa se întâmplă în tratatul lui Gorgias *Despre neființă*, unde primul argument se articulează potrivit celor patru puncte de vedere: al existenței, al calității, al cantității și al mișcării. Iar originea acestei tradiții ar fi de căutat în fragmentul 8 din Parmenide, în care Ființa este examinată succesiv din punctul de vedere al calității, al mișcării, al locului, al cantității și al figurii.[273] Aceste coincidențe sunt prea izbitoare pentru a fi numai efectul întâmplării și este neîndoielnic că aceste texte prearistotelice reprezintă dovezile unei preistorii a doctrinei aristotelice a categoriilor. Totuși, ele nu sunt suficiente pentru a o constitui. Căci aceste exerciții dialectice nu se aseamănă numai prin similitudinea structurii lor; ele se aseamănă și mai mult prin faptul că exercițiul dialectic constă în a arăta că aceste „diviziuni" nu se aplică la obiectul considerat, adică Ființei sau lui Unu. Dorind să alcătuiască un tabel prearistotelic al categoriilor, Moraux compune de fapt primele invocații

ale teologiei negative: Platon arată succesiv că unu nu este multiplu și nu are limită (cantitate), că nu are formă, că nu se află nicăieri (loc), că nu este nici imobil, nici mișcat (mișcare)[274]; Gorgias arată că Ființa nu este nici ființă, nici neființă, că nu este nici generabilă, nici negenerabilă, nici multiplă, nici în repaus, nici în mișcare.[275] Parmenide, „strămoșul tuturor", arătase deja că ființa este nenăscută și incoruptibilă, indivizibilă și imobilă, pentru a cădea imediat după aceea, ce-i drept, în imaginația „fizică", aceasta făcându-l să spună că Ființa se odihnește în ea însăși (loc), că este limitată (cantitate) și sferică (figură).

În ceea ce ne privește, concluzia pe care o vom trage din această „întâlnire... incontestabilă", din aceste „interferențe" între structura primelor două cărți din *De coelo* și structura exercițiilor dialectice „în maniera lui Parmenide"[276], pe care le găsim la Gorgias și Platon, nu va fi întru totul cea a lui Moraux: că există aici o aceeași „tehnică de investigație" este incontestabil; dar ceea ce este și mai neașteptat este că această tehnică de investigație se aplică, am putea spune, la neinvestigabil și nu ajunge la nimic altceva decât la a-și recunoaște propria insuficiență atunci când este vorba de ființă sau de unu. Moraux recunoaște că i se întâmplă lui Aristotel să neglijeze examinarea unei categorii pe care totuși o anunțase pentru că, fiind vorba de Cer sau de Univers, el își dă seama că „întrebarea nu se pune".[277] Această formulă ar trebui generalizată: exercițiile dialectice ale lui Gorgias și ale lui Platon, precum și negațiile, fără îndoială mai puțin conștiente, ale lui Aristotel nu au alt sens, pare-se, decât acela de a arăta că, fiind vorba de realități transcendente, întrebările pe care le-am putea numi „categoriale" nu se pun. Gorgias este acela care a mers cel mai departe în această direcție, negând nu numai orice determinare pozitivă a ființei, ci și negarea acestor determinări; ceea ce este negat cu privire la ființă nu este că ea este unică sau multiplă, ci că poate să i se aplice categoria de cantitate; nu că ea se află în repaus sau în mișcare, ci, mai important, că experiența mișcării ar avea sens în interiorul sferei ființei.[278] *Mutatis mutandis*, atunci când Aristotel speră să aplice la Cer și *a fortiori* la ceea ce este dincolo de Cer categorii ivite din limbajul uman și valabile, din această cauză, pentru lumea oamenilor, el nu poate decât să-și dea seama că aceste categorii nu sunt aplicabile la divin, chiar dacă nu aceasta fusese ideea lui. Prin urmare, dacă *De coelo* al lui Aristotel se inserează într-o tradiție a exercițiilor dialectice care merge înapoi până la Parmenide, acest lucru se întâmplă mai puțin datorită permanenței aceleiași tehnici categoriale de investigație, cât

mai ales datorită permanenței eșecului, un eșec pe care de altfel această tehnică și-l asumă mai mult sau mai puțin conștient, în cazul lui Unu sau al divinului.

Putem trage și o altă concluzie din aceste neajunsuri care apar în aplicarea categoriilor la divin. Este vorba de faptul că doctrina categoriilor, sau elementele care o pregătesc din doctrina eleată, nu au apărut dintr-o reflecție asupra divinului. Nu se poate elabora o teorie a cantității, a calității, a timpului sau a locului doar observând că divinul nu comportă nici cantitate, nici calitate, nici timp, nici loc. Nu analiza propozițiilor negative este cea care ne poate dezvălui sensurile multiple ale ființei. Lucrurile stau invers: deoarece cunoaștem sensurile multiple ale ființei, putem încerca să aplicăm aceste sensuri la ființa divinului. Întrebările categoriale sunt cele pe care le punem întâi și întâi lumii noastre. După aceea, suntem liberi să interogăm divinul în aceiași termeni. Nu va trebui însă să ne surprindă dacă divinul respinge categoriile noastre terestre și nu ni se oferă decât prin negații.

Este de înțeles deci faptul că Aristotel, atunci când preocuparea de a clasifica și de a sintetiza îl determină să coordoneze proiectul ontologic și știința teologică, ezită să facă din teologie o parte a ontologiei, cu toate că ființa divină este și ea ființă. Căci, stabilind problematica ființei ca ființă pe baza unei analize a discursului, el nu se gândea la ființa divină, ci numai la ființa lumii sublunare, cu toate că niciodată n-a exclus-o direct pe prima. O altă considerație trebuie să-l împiedice să-și lărgească ontologia până acolo încât să găsească în ea un loc pentru ontologia divinului: dacă este adevărat că ființa ca ființă desemnează ființa în unitatea ei, dacă, pe de altă parte, este adevărat că există o ruptură ireductibilă între divin și sublunar, între incoruptibil și coruptibil, între suprasensibil și sensibil, atunci ea ar urma să distrugă, chiar de la începutul său, orice proiect de unitate. Dacă, în lipsa științei, dialectica ne permite să alcătuim un discurs comun despre ființa lumii sublunare în calitatea ei de ființă, cu greu ne imaginăm cum ar fi un discurs comun despre ființa eternă și cea coruptibilă care, după cum am văzut, sunt în chip atât de radical eterogene, încât nu admit nici măcar un principiu comun.[279] Speranța descoperirii principiilor comune care, în lipsa unei imposibile unități generice, însuflețea cercetarea ontologică, risca să fie ea însăși compromisă, din momentul în care ființa ca ființă ar fi cuprins și divinul. După cum am văzut la începutul acestui capitol, afirmația teologică a separării amenința să distrugă speranța ontologică a unității.

*
* *

Dar dacă ontologia refuză astfel să facă loc teologiei, și teologia - așa cum o concepuse până atunci Aristotel - trebuie să fi refuzat nu mai puțin să devină o simplă parte a ontologiei. Dacă tema separării trebuia în mod logic să oblige teologia să fie doar o știință zonală, ideea aristotelică despre teologie continua totuși să țină de o tradiție mai veche, și în primul rând platoniciană, în cadrul căreia separarea nu era decât condiția legii universale.

Există la Aristotel două concepții despre teologie: una care derivă din teologia astrală, cealaltă din platonism. Potrivit primeia, teologia este știința genului divin, al cărui specific este să fie separat de alte regiuni ale ființei; știință a separatului, teologia ar fi deci și ea o știință separată. Dar Aristotel nu renunță niciodată complet la concepția platoniciană a unei științe a principiului care, nemaifiind de găsit în Idei, nu va mai putea fi căutat decât în Divinitatea transcendentă; din acest punct de vedere, teologia aristotelică este moștenitoarea teoriei Ideilor, care sunt cele prin care tot restul este cunoscut și născut; precum teoria Ideilor, ea nu este o știință particulară, ci o știință universală pentru că este primă, și din această cauză va intra în concurență cu acea știință nemijlocit universală care trebuia să fie știința ființei ca ființă. Acest aspect al teologiei aristotelice a fost subliniat cu satisfacție de către comentatorii greci care, ei înșiși neoplatonicieni, erau tentați să regăsească în Aristotel concepțiile lui Platon, și de către comentatorii medievali, care se străduiau să regăsească la Filosof contururile posibile ale unei teologii creaționiste. Ne-am obișnuit să nu mai avem încredere în interpretările sugerate de zelul platonician al primilor și de zelul pios al celorlalți.[280] Nu este mai puțin adevărat însă că numeroase formule aristotelice, mai ales în cartea Λ din *Metafizica*, evocă ambiția teologiei de a fi știință a principiilor sau chiar a Principiului unic. Așa cum generalul este principiul ordinii care domnește în armată[281], tot astfel suprasensibilul este principiul ordinii care domnește în sensibil: „Dacă vrem să nu existe alte ființe în afara ființelor sensibile, nu va exista nici principiu prim, nici ordine, nici generare, nici mișcări cerești[282], ci va exista principiu al altui principiu la infinit, așa cum se vede la teologi și la toți fizicienii."[283] Aristotel vrea să păstreze distanța față de o filosofie care, precum aceea a răilor teologi ce fac lumea să se nască din Noapte și din Haos, se crede scutită de căutarea unui Principiu prim, sau care, precum aceea a mecaniciștilor ori

a lui Empedocle, face ca elementele să derive unele din celelalte, printr-un soi de generare reciprocă și infinită. O critică analogă se găsea la Platon și este neîndoielnic faptul că, în lupta împotriva interpretărilor materialiste sau mecaniciste ale lumii, Aristotel se situează de partea platonismului; numai prin recursul la un principiu transcendent putem scăpa de urcușul nesfârșit spre principii și spre principiile principiilor, la care sunt condamnate cosmologiile imanenței. Ἀνάγκη στῆναι al lui Aristotel este din acest punct de vedere echivalentul lui δεῖ ἀναβῆναι al filosofilor platonicieni: necesitatea metodologică a opririi nu se justifică, așa cum am văzut în legătură cu demonstrarea Motorului Prim, decât în cazul în care conduce la afirmarea metafizică a transcendenței, singura care evită arbitrarul în alegerea Principiului; numai ridicându-te deasupra seriei poți scăpa de seria însăși. În același text de la sfârșitul cărții Λ, Aristotel merge chiar mai departe: împotriva dizidenței lui Speusippos, care multiplica principiile de tot atâtea ori câte genuri de realitate sunt de explicat, el se raliază ortodoxiei platoniciene a unității: „Nu este bine să comande mai mulți; unul singur să fie șeful!"[284]

Texte de acest gen, a căror elocvență nu trebuie să mascheze caracterul lor abstract și programatic, au condus la ipoteza că Aristotel promova efectiv un sistem în care lumea era „dedusă", „derivată" din Principiul prim, printr-un număr potrivit de intermediari. Această interpretare a fost susținută recent de P. Owens și de Merlan. Owens însă, căutând zadarnic pasajele unde ar fi descris acest raport de cauzalitate între Divinitate și lume, în alt mod decât sub forma destul de generală din cartea Λ, este obligat să admită că partea din *Metafizica* lui Aristotel unde ar fi trebuit să fie vorba despre acest lucru s-a pierdut.[285] În ceea ce-l privește, Merlan vede în aristotelism un *Ableitungssystem*[286], dar, gândindu-se fără îndoială că limba germană este aici mai clară decât engleza, se abține să dea un nume mai precis acestei *Ableitung*. Deducere, derivare, emanație: se ezită între acești termeni, pentru că nici unul nu este mulțumitor pentru Merlan, care îi folosește rând pe rând. În realitate, Merlan se gândește mai ales la neoplatonism, câtă vreme Aristotel ar fi după părerea sa un precursor al neoplatonismului, la fel ca și ceilalți filosofi ai Academiei. Vom remarca însă că indicațiile cele mai precise pe care ni le furnizează cartea sa despre originile doctrinei neoplatonice a emanației îl vizează mai puțin pe Aristotel însuși, cât textele în care acesta expune teoriile lui Xenocrate și îndeosebi ale lui Speusippos.[287] Putem conchide că

Aristotel a fost martorul interesat și poate direct preocupat totodată (ca rezultat al atitudinii față de foștii săi colegi de studii) al unui curent de gândire care anunță ceea ce va deveni una dintre ideile esențiale ale neoplatonismului: a nu te mai mulțumi să opui multiplul lui Unu, ci să faci multiplul să se zămislească din Unu. Dar aceasta nu înseamnă totuși că „metafizica lui Aristotel este întru totul comparabilă cu alte sisteme filosofice ale Academiei"[288], deoarece izbitor în primul rând este faptul că Aristotel adoptă o atitudine critică față de aceste sisteme. Merlan pare să judece astfel: dacă Aristotel respinge atât de aspru și atât de minuțios „sistemele de derivare" ale foștilor lui colegi de la Academie, acest lucru se întâmplă pentru că are el însuși de propus un sistem mai bun; tot așa, dacă Aristotel îi reproșează cu vehemență teoriei platoniciene a Ideilor neputința de a „zămisli" lumea sensibilă, acest lucru se întâmplă pentru că el însuși are gata elaborată soluția la această problemă. Aristotel ar refuza deci soluțiile lui Platon și ale filosofilor Academiei, dar ar păstra aceeași problematică. În realitate, nimic nu este mai puțin sigur, căci el ar fi putut la fel de bine să conteste legitimitatea proiectului care constă în a „zămisli" lumea, în a „deduce" ceea ce există. Chiar dacă Aristotel nu va merge până acolo, trebuie să păstrăm caracterul „imanent" al criticilor sale, caracter care, fără nici o îndoială, le aparține[289] și care ne interzice să extrapolăm plecând de la ele poziția ce trebuie să-i fi fost proprie lui Aristotel. El vrea să arate că platonicienii nu sunt fideli principiilor lor sau că nu-și realizează programul. Reprosul adresat Ideilor de a nu explica deloc mișcarea, spre exemplu, nu dovedește că Aristotel ar avea această ambiție, ci că Platon a avut-o atunci când a instituit Ideile și, mai mult decât atât, că aceasta este singura rațiune de a fi a Ideilor și că, dacă nu-și justifică existența prin utilitatea lor, putem la fel de bine să ne lipsim de ele. În această privință, nimic nu este mai caracteristic decât critica pe care o face Aristotel funcției cognitive a Ideii. Ideile, arată el după *Parmenide*, nu ne permit să cunoaștem lumea; aceasta nu înseamnă totuși că Aristotel va înlocui Ideile platoniciene cu o altă concepție despre inteligibil care să îndeplinească mai bine această funcție, ci numai că Ideile nu-și îndeplinesc funcția lor pentru că Platon le-a calificat explicit drept condiție de posibilitate a științei și pentru că astfel teoria se distruge singură. Dacă inteligibilul aristotelic (pe care nu trebuie să-l confundăm cu universalul) ar fi cel prin care sensibilul ar fi cunoscut, Divinitatea lui Aristotel ar cunoaște lumea, cunoscând inteligibilul. Or, am văzut că lucrurile nu stau așa.

Este deci preferabil să-i lăsăm lui Speusippos o teorie a derivării care conduce la absurditatea că principiul, sursa oricărei ființe, trebuie să fie el însuși neființă[290] și că ființa provine astfel din neființă. Într-adevăr, în viziunea lui Aristotel, ființa nu poate fi zămislită în totalitatea ei, căci din ce s-ar zămisli ea, dacă nu din neființă? Nu există altă generare decât cea intra-mundană, așa cum o arată diferitele întrebuințări ale prepoziției ἐκ.[291] Însăși noțiunea de *principiu* (ἀρχή), care se referă la analogii cosmice (începutul) sau umane (legea), pare să nu aibă nici ea decât o întrebuințare imanentă.[292] Cât privește noțiunea de *cauză*, ea se referă într-un chip încă și mai vădit la fenomenul fundamental al mișcării, ceea ce Aristotel numește cauza mișcării nefiind niciodată decât cauza unei anumite mișcări, și nu cauza mișcării în general. Într-un text din cartea Λ pe care l-am examinat deja[293], Aristotel se întreabă, ce-i drept, despre cauza diversității în lume[294], adică a generării și a distrugerii. El spune că această cauză nu poate fi aceeași cu cea a constanței[295] sau a uniformității.[296] Va trebui deci să admitem două cauze, una a ordinii și cealaltă a dezordinii? Criticând dualismul principiilor, Aristotel a ocolit însă această soluție (deoarece contrariile au o materie comună care ar fi anterioară și unuia și celuilalt). Prin urmare, cele două cauze, cauza ordinii și cauza dezordinii, nu trebuie să fie în egală măsură principii, ci trebuie ca a doua să fie subordonată primeia, cu alte cuvinte cauza ordinii trebuie să fie în același timp cauza cauzei dezordinii.[297] Comentatorii au vrut să dea acestei teze o semnificație cosmologică: ei susțin că prima cauză este sfera stelelor fixe sau Cerul Prim; dar ar fi mai exact să spunem că ea este Motorul Prim care mișcă Cerul Prim, a cărui mișcare este cauza succesiunii regulate a zilelor și a nopților. A doua cauză ar fi ecliptica; apropiind sau depărtând soarele de pământ, ea este cauza diversității anotimpurilor și, prin ea, a generării și a distrugerii. Înțelegem atunci prin ce anume a doua cauză continuă să fie cauzată de prima, căci există o uniformitate în diversitate – care se manifestă în succesiunea regulată a anilor –, iar această uniformitate depinde de prima cauză, adică de Motorul Prim. Dar ea nu ține de aceasta decât printr-un ocol: cel reprezentat de diversitatea anotimpurilor, de succesiunea generării și a morții. Ceea ce Aristotel nu elucidează atunci când vorbește de cauzalitatea primei cauze față de a doua, este necesitatea acestui ocol. Această observație, pe care o vom regăsi, ne permite să înțelegem o situație care nu este paradoxală decât în aparență: Aristotel explică uniformitatea, dar nu și diversitatea; explică eternitatea, dar nu și

mișcarea; explică repetarea infinită a eternului, dar nu și motivul pentru care eternul trebuie să se repete în timp pentru a fi ceea ce este în afara timpului; el arată ce este divin în lumea considerată în totalitatea ei, dar nu și de ce există lumea. Greșeala lui Speusippos consta în a fi vrut să obțină mai mult din mai puțin, perfectul din imperfect, Binele din Unu nedeterminat, actul din potență. Dar a face din Divinitate o lume în stare de gestație înseamnă să revii la Noaptea originară a teologilor, înseamnă să răstorni termenii problemei: raportul între Divinitate și lume nu este de la mai puțin la mai mult, ci de la mai mult la mai puțin, nu de la potență la act, ci de la act la potență, nu de la eternitatea goală la temporalitatea creatoare, ci de la eternitatea vie la temporalitatea care „desface". Raportul Divinității cu lumea nu este deci un raport de creare sau de emanație, ci de degradare. La Aristotel, Divinitatea nu este încă acel dincolo de ființă al neoplatonicienilor: el este pur și simplu ființă. Lumea este cea care în raport cu el este o ființă redusă. Diferența între Divinitate – care este – și lume – care tinde să fie – este de ordinul neființei; or, neființa nu poate fi dedusă. Degradarea se constată; după cum vom vedea, ea poate să permită reveniri; dar nu poate fi explicată.

De acum înainte, înțelegem mai bine obstacolele pe care le întâmpină Aristotel și eșecurile la care se expune atunci când, datorită puterii tradiției, folosește în legătură cu Zeul său transcendent vocabularul platonician al principiului. Cum am văzut, principiul poate fi înțeles în trei sensuri: principiu al ființei, principiu al mișcării, principiu al cunoașterii. Or, s-ar putea arăta ușor că Zeul lui Aristotel nu este principiu nici în primul, nici în al treilea sens, deoarece el nu creează lumea și deoarece, necunoscând-o, nu poate fi sursa cunoașterii lumii. Dar este el cu adevărat principiu al mișcării? Prin „principiul mișcării", Aristotel înțelege întotdeauna cauza eficientă.[298] Or, Zeul său nu mișcă lumea în maniera unei cauze eficiente: el nu mișcă prin contact, în chip mecanic, asemenea lui *Deus ex machina* al scenografilor de tragedii.[299] Se va spune că el mișcă lucrurile ca obiect al dragostei, ca o cauză finală. Incontestabil, aici rezidă descoperirea genială a lui Aristotel, cea al cărei merit și-l atribuie pe drept cuvânt în cartea Λ din *Metafizica*. Dar, după cum am văzut, a invoca dragostea sau scopul final reprezintă contrariul absolut al unei explicații: deoarece au crezut că invocarea finalității este o explicație, autorii augustinieni din Evul Mediu îi vor adresa lui Aristotel întrebări a căror absurditate depune mărturie mai puțin împotriva lui Aristotel, cât împotriva in-

terpretării lor: de ce, întreba Guillaume d'Auvergne, dragostea primei sfere se traduce, la ființele din lumea sublunară, printr-un „vertij" al rotației? De ce lumea, asemănătoare unui măgar care se învârtește neobosit în jurul fântânii, se învârtește veșnic în jurul obiectului iubit, în loc să se precipite asupra lui?[300] De fapt, aceste întrebări erau adresate unei interpretări mecaniciste și cauzale a gândirii lui Aristotel. Dar nu aceasta era gândirea sa. Dacă ne situăm în Divinitate ca într-un principiu, lumea va fi veșnic imprevizibilă. Dimpotrivă, dacă plecăm de la lume, vom descoperi divinul ca pe o finalitate a fenomenelor sublunare. Ființa nu explică nici cea mai mică ființă, după cum ființa iubită nu explică dorința pe care o inspiră, deoarece dorința este de ordinul lipsei, al negativității; dar cea mai mică ființă tinde către ființă, tot așa cum cel care iubește tinde către cel iubit, și, în această situație, ființa iubită nu va mai apare drept cauza, ci drept principiul regulator al mișcărilor aparent dezordonate pe care le implică. Zeul transcendent al lui Aristotel mișcă lucrurile în calitate de ideal al unei mișcări care tinde mai puțin să se îndrepte spre el (căci el este inaccesibil), cât să-l imite prin mijloacele aflate la dispoziția lui. Zeul lui Aristotel nu creează; dar el lasă ființele să fie. El n-a putut împiedica lumea să existe; mai mult, el nu poate însă împiedica lumea, care este o ființă redusă, să tindă spre el, care este ființă. Aristotel înlocuiește cauzalitatea Ideii, pe care o respinge, cu o cauzalitate ideală, pe care o numește cauzalitate finală, și care are drept funcție mai puțin explicarea a ceea ce sunt lucrurile, cât a ceea ce ar trebui să fie. Prin definiție, scopul este transcendent în raport cu lucrul al cărui scop este (altminteri ar fi inutil ca lucrul să se îndrepte spre el); dar dacă există scopuri parțiale care pot fi atinse și prin care se suprimă procesul care tindea către ele (astfel, războiul este suprimat prin pace care este scopul lui, iar munca prin răgaz), scopul absolut transcendent care este divinul nu poate fi decât capătul unei infinite aproximații. Căci dacă el ar fi atins, nu ar mai exista mișcare, iar lumea ar fi Divinitatea. Mișcarea este infinită deoarece *chorismos*-ul este radical, sau mai degrabă infinitatea însăși a mișcării reflectă radicalitatea *chorismos*-ului (de altfel, aceasta este cauza pentru care mișcarea Universului este circulară și nu rectilinie, căci nu există mișcare rectilinie infinită).

Aceasta înseamnă să spunem că explicația teleologică va putea reuși în ce privește detaliile, la nivelul fenomenelor lumii intramundane, dar că este obligatoriu deficitară în ce privește ansamblul. Natura sau Di-

vinitatea nu fac nimic în zadar, spune adesea Aristotel; câteodată el corectează însă această formulă optimistă, constatând că natura nu poate să facă tot ce vrea.[301] Ar fi de scris un întreg capitol despre eșecurile naturii, adică despre „eșecurile" Divinității dacă dăm lui φύσις sensul teologic pe care pare să-l aibă atunci când Aristotel vorbește despre Natură în general. Într-un anumit sens, aceste eșecuri sunt necesare însă; căci, dacă nu sunt necesare în raport cu Divinitatea, ele sunt necesare în raport cu lumea; după cum spune Aristotel într-o formulă căreia pare să-i fi resimțit pe deplin caracterul paradoxal, ele sunt „necesare prin accident".[302] Într-adevăr, accidentul este necesar la nivelul ansamblului căci, dacă nu ar exista accident în lume, lumea nu ar fi ceea ce este. Pentru lume, contingența este esențială: ea intră în alcătuirea ei și, astfel, în definiția ei. Stoicii vor fi consecvenți din punct de vedere logic atunci când, respingând contingența, vor face din lume un Zeu. Dimpotrivă, pentru Aristotel contingența lumii reflectă separarea sa de Divinitate, iar neputința lui Zeului este, în chip paradoxal, garantul separării sale de lume. Eroarea platonismului constă în afirmarea simultană a separării inteligibilului și a inteligibilității lumii. Aristotel nu a ales, cum s-a crezut uneori, inteligibilitatea în detrimentul separării, ci separarea în detrimentul inteligibilității. Ceea ce i-a putut induce în eroare pe numeroși interpreți este faptul că această alegere nu a fost niciodată limpede formulată și poate nici măcar asumată de Aristotel. El nu pornește de la contingență; el o întâlnește sub modalitatea eșecului, dar acest eșec aparține mai puțin explicației sau „derivării"[303], cât inteligibilului însuși. Paradoxul finalității constă în faptul că ea tinde să suprime separarea între scop și lucrul căruia îi este scop, între perfecțiune și imperfectul care este totuși condiția exercitării sale; dacă vrem deci să înțelegem că finalitatea nu se distruge împlinindu-se, trebuie să admitem că această împlinire nu este niciodată totală, că ea comportă o iremediabilă parte de „neputință" pe care Aristotel o descrie frecvent, mai ales în lucrările sale de biologie. Doar întinderea ei ar fi suficientă pentru a dovedi că această neputință este constitutivă lumii așa cum o cunoaștem și poate oricărei lumi ce se poate concepe. Sigur, eșecurile naturii se manifestă în primul rând în monștri[304], dar am putea concepe o lume fără monștri. În schimb, am concepe mai greu o lume fără femele, care ar fi totuși mai perfectă, dacă este adevărat că femelele nu sunt decât masculi neputincioși[305], ființe vii incapabile să-și realizeze forma în chip plenar, pentru că materia în ele nu a fost suficient „dominată de principiul demiurgic".[306]

Fericit eșec al Naturii cel care dă naturilor prilejul și mijlocul de a se perpetua! O lume lipsită de eșec ar fi, de asemenea, o lume în care omul, „cel mai natural dintre toate animalele"[307], ar trăi singur cu sine, căci natura s-ar fi putut dispensa de aceste eboșe, de acești „avortoni" și de acești „pitici" care sunt celelalte animale, în potrivirea lor din ce în ce mai imperfectă cu intențiile naturii.[308] O lume fără eșecuri ar fi o lume în care ființa ar fi tot ce poate să fie, o lume în care nu ar exista nici materie, nici potență, nici mișcare, nici multiplicitate; o asemenea lume s-ar confunda cu principiul său: act pur, imaterial, imobil și unic asemenea lui, ea n-ar mai putea, în cele din urmă, să fie diferențiată de el. Din faptul că principiul oricărui lucru existent trebuie să fie distinct de acesta, neoplatonicienii vor conchide că principiul este dincolo de ființă, prin urmare că el este neființă. Dimpotrivă, Aristotel pleacă de la faptul că principiul este ființă pentru a conchide că lucrul care derivă din el sau mai degrabă ceea ce tinde spre el presupune o parte de neființă; „natura tinde totdeauna către mai bine și este mai bine să fii decât să nu fii..., dar ființa nu poate aparține tuturor lucrurilor pentru că ele sunt prea îndepărtate de principiul lor."[309] Specificul principiului este să nu se realizeze niciodată în întregime în lucrul al cărui principiu este; iată de ce Aristotel face din el capătul niciodată atins al unei ascensiuni, și nu punctul de plecare al unei procesiuni, idealul unei căutări, și nu temeiul unei deducții. Este o banalitate, dar o banalitate căreia trebuie să-i dăm poate sensul deplin și din care trebuie să tragem toate consecințele, afirmația că nu există la Aristotel raport descendent de la Divinitate la lume, ci un raport ascendent de la lume la Divinitate, un raport care nu este nici de la principiu la consecință, nici de la model la copie, ci mai degrabă de *imitație*, de aspirație către un ideal întrevăzut.

*

* *

Va trebui să studiem diferitele aspecte ale acestei *imitații* ascendente, foarte deosebite de imitația platoniciană, prin care lumea tinde către un ideal care nu o constituie și a cărui negație este. Dar noțiunea de imitație pe care am introdus-o astfel poate ne va permite să lămurim raporturile ambigue dintre teologie și ontologie, înainte ca acestea, la rându-le, să ne lămurească. Ea ne va permite în primul rând o înțelegere concretă a considerațiilor ontologice și teologice, prezente în textele aristotelice, menținând separația radicală între obiectul celor două științe (ființă a lumii sublunare în unitatea ei pe de o parte;

ființă divină, pe de altă parte). După cum am văzut, aceste întrepătrunderi i-au indus în eroare adesea pe comentatori, care au sfârșit prin a uita distincția dintre cele două științe, distincție care fusese totuși viguros afirmată de Aristotel însuși. Invers însă, W. Jaeger, reacționând împotriva acestei tendințe a exegezei tradiționale și insistând asupra opoziției dintre cele două puncte de vedere, nu a mai putut înțelege de ce perspectiva ontologică și cea teologică interferează constant în scrierile aristotelice, deși sunt distincte în principiul lor. Vom da două exemple semnificative privind aceste interferențe: cel din cartea Γ și cel din cartea Λ.

Cartea Γ începe cu o definiție incontestabil „ontologică" a metafizicii. Știința „căutată" este pusă aici limpede în opoziție cu științele particulare, iar obiectul ei, ființa ca ființă, cu genurile determinate ale ființei.[310] Faptul că examinarea axiomelor comune este atribuită după aceea științei ființei ca ființă și că restul cărții este consacrat efectiv stabilirii pe cale dialectică a axiomei celei mai comune dintre toate, principiul contradicției[311], ar fi suficient pentru a confirma că toată cartea Γ se inspiră din perspectiva pe care am numit-o „ontologică". S-a observat totuși că unitatea de gândire și de stil a acestei cărți, care reprezintă fără îndoială una dintre cele mai coerente și mai bine compuse părți ale *Metafizicii*, este întreruptă în cel puțin trei locuri de intruziunea unor considerații teologice care par aici, la prima vedere, străine. Acesta este, mai întâi, cazul fragmentului Γ, 5, 1009 a 36-38. Aristotel tocmai căuta motivația doctrinei eronate a lui Protagoras și a celor care negau principiul contradicției. Considerarea lucrurilor sensibile, adică a lucrurilor aflate în mișcare, este cea care i-a condus și pe unii și pe ceilalți la afirmarea existenței simultane a contrariilor; contrariile apărând succesiv în devenirea lucrului, iar pe de altă parte ființa neputând să provină din neant, ei au admis că aceste contrarii preexistă în toate lucrurile. Aristotel propune atunci soluția acestei aporii: în virtutea metodei pe care am analizat-o mai sus, este vorba să distingem aici două sensuri ale ființei, ființa în act și ființa în potență, ceea ce ne va permite să spunem că aceste contrarii pot coexista foarte bine în potență (ceea ce permite explicarea mișcării), dar că nu pot coexista în act (ceea ce salvează principiul contradicției). În acest moment, Aristotel adaugă pe neașteptate: „Le vom cere în plus acestor filosofi să admită de asemenea printre ființe o anumită altă esență, căreia nu-i aparține nicidecum mișcarea, dar nici coruperea și nici generarea."[312] Astfel, atunci când aporia părea în întregime rezolvată

chiar la nivelul sensibilului, printr-o distingere a sensurilor ființei, Aristotel pare să „completeze" acest răspuns prin invocarea existenței suprasensibilului, care pare cu atât mai inutilă aici cu cât este vorba de a rezolva o „aporie ridicată de lucrurile sensibile"[313] și cu cât nu se arată nicăieri ce raport întreține suprasensibilul, căruia trebuie să-i admitem existența, cu sensibilul, a cărui explicare era în discuție.

Puțin mai departe, Aristotel pare să revină la aceeași idee atunci când, căutând din nou motivul „rătăcirii" căreia i-au căzut pradă filosofii deja vizați, îl leagă de faptul că „ei au crezut că ființele erau numai ființele sensibile".[314] Dar Aristotel nu dă nici o întrebuințare existenței, afirmate astfel implicit, a ființelor suprasensibile. Căci el va căuta și va găsi din nou, la nivelul mișcării înseși, soluția dificultăților ridicate de mișcare. Dacă totul ar fi în mișcare, nu ar exista adevăruri stabile. Dar, în realitate, mișcarea presupune o anumită permanență a lucrurilor care se schimbă; „când ceva dispare, încă se păstrează ceva din ceea ce a dispărut; când ceva se naște, trebuie să fi existat deja ceva din el".[315] Regăsim aici, chiar dacă sub o formă implicită, distincția dintre ființa în act și ființa în potență: fiecare moment al mișcării este în potență în momentul următor, iar ceea ce în momentul precedent se afla în potență este acum în act. Argumentul care urmează (ființele se pot schimba în cantitate păstrându-și aceeași formă, acesta fiind singurul principiu al cunoașterii[316]) confirmă faptul că Aristotel vrea să întemeieze aici posibilitatea unei cunoașteri adevărate la nivelul lumii sensibile. Suntem cu atât mai surprinși să vedem invocată imediat după aceea, ca și cum ar fi vorba de un argument suplimentar, existența unei naturi imobile pe care adepții filosofiei mobilității ar fi tăgăduit-o: „Putem să le mai adresăm încă o critică acelora care profesează această opinie [a adevărului propozițiilor contradictorii]: ei extind asupra întregului univers (περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ) observații care nu se referă decât la lucrurile sensibile, și chiar la un număr mic dintre acestea. Într-adevăr, sfera sensibilului care ne înconjoară este singura supusă coruperii și generării, însă ea nu este, ca să spunem așa, nici măcar o parte a întregului[317], astfel încât ar fi mai corect să achităm lumea sensibilă de dragul lumii cerești, decât să condamnăm lumea cerească din cauza lumii sensibile."[318] Aristotel pare să acumuleze și aici argumente care se exclud, coordonându-le stângaci prin formula vagă ἔτι δέ; după ce a criticat consecințele absurde pe care le deduc aici adepții filosofiei mobilității dintr-o analiză insuficientă a fenomenelor sensibile, el pare să aprobe această analiză a lor, reproșându-le numai faptul

că au extins asupra întregului univers o consecință care nu este valabilă decât pentru una din regiunile sale.

Și mai ciudate sunt ultimele rânduri din cartea Γ. După ce a elaborat respingerea dialectică a celor ce neagă principiul contradicției, Aristotel trece la argumente fizice, a căror dimensiune redusă nu le permite să devină adaosul decisiv al lungii și subtilei argumentații pe care o conține cea mai mare parte din cartea Γ. Dacă vrem să existe propoziții adevărate, trebuie să excludem tot ce este în mișcare. Va trebui atunci să spunem că totul este în repaus? Dar atunci consecința este că aceleași propoziții vor fi veșnic adevărate, iar celelalte veșnic false, lucru contrazis de existența adevărurilor contingente și de însăși contingența celui care formulează o propoziție adevărată. Atunci va trebui să spunem că toate lucrurile se află când în repaus, când în mișcare, și că nu există nici unul care să fie veșnic în repaus? Aristotel respinge însă această consecință: „Căci există ceva care mișcă veșnic lucrurile mișcate și acest prim motor este imobil."[319] Cartea Γ se încheie cu această aluzie la existența unui Motor Prim imobil. Deoarece, după cum am văzut, teza lui Merlan consta în afirmarea caracterului exclusiv teologic al metafizicii aristotelice, aici el își exprimă fățiș satisfacția: „Stranie încheiere pentru o *metaphysica generalis*! Ne aflăm din nou în plină teologie."[320] Concluzia lui este că și cartea Γ – care este marcată de cele două „invocații solemne" ale existenței suprasensibilului[321] (pe care le-am citat mai sus) și care se termină cu o aluzie la teoria Motorului Prim – este teologică de la un capăt la celălalt.

Realitatea pare totuși diferită. Ceea ce este impresionant în pasajele din cartea Γ nu este numai caracterul lor aluziv sau poate mai mult programatic, ci mdeosebi caracterul lor de părți adăugate, prost racordate la context, de intervenții care, fără nici un joc de cuvinte, par căzute din cer în mijlocul acestei dialectici pur umane, din care cartea Γ ne oferă, așa cum am încercat să arătăm, episodul cel mai fundamental și cel mai exemplar.[322] Acest aspect pare să nu fi scăpat nici tradiției antice înseși, deoarece, potrivit mărturiei lui Alexandru[323], ultimele zece rânduri ale cărții lipseau din anumite manuscrise aflate în circulație pe vremea lui. După W. Jaeger, această absență ar dovedi vechimea textului respectiv; ultimele rânduri ar fi vestigiul unei prime redactări de inspirație teologică[324], pe care Aristotel le-ar fi eliminat printr-o modificare ulterioară, dar pe care editorii le-ar fi regăsit în notele sale și le-ar fi editat împreună cu ansamblul textului.[325] Trebuie să mărturisim că această explicație este destul de nefirească: este mai

puțin verosimil să ne gândim la un pasaj reintrodus de unii dintre editori cât, mai degrabă, la un text neglijat de ceilalți și care poate nici nu figura în toate versiunile originale ale cursului lui Aristotel. În general vorbind, cele trei pasaje teologice din cartea Γ creează în mult mai mare măsură impresia unor adăugiri care pot la fel de bine să-i aparțină lui Aristotel însuși, decât a unor rămășițe dintr-o redactare anterioară, de la care ne-am aștepta cel puțin să fie într-o continuitate literală cu contextul. În sfârșit, nu prea s-a remarcat faptul că ultimele rânduri din cartea Γ nu reprezintă nimic altceva decât o trimitere la cartea a VIII-a din *Fizica*, unde Aristotel își pune aceleași întrebări – dacă toate lucrurile sunt în repaus, dacă toate sunt în mișcare, dacă toate sunt când în repaus, când în mișcare – și unde conchide în cele din urmă că aceste trei ipoteze sunt eronate, pentru că, alături de lucrurile care se află când în repaus, când în mișcare, există unul care este veșnic în repaus și care este Motorul Prim.[326] Această apropiere ne permite poate să clarificăm sensul adăugirilor lui Aristotel: nu este vorba de a adăuga argumentelor dialectice unul teologic (deoarece am văzut că, departe de a se întemeia reciproc, ele se excludeau), ci de a deschide dialecticii o perspectivă, un orizont teologic, a cărui existență Aristotel se mulțumește deocamdată s-o indice și a cărui elucidare o lasă pentru mai târziu. Pasajele „teologice" din cartea Γ nu dovedesc decât un lucru: că Aristotel nu admite, sau nu mai admite, „separarea" absolută între problemele dialectice și cele teologice; tot așa cum aporiile sofiste legate de limbaj aveau o anume legătură cu filosofia lui Heraclit despre mișcare, respingerea celor ce neagă principiul contradicției își putea găsi un sprijin neprevăzut în această teologie a imuabilului, pe care Aristotel o elaborează pe cu totul alte căi. *Loci theologici* din cartea Γ nu au deci valoarea de vestigii ale unei teorii perimate, cât de semne indicatoare ale unei elaborări viitoare, în care perspectiva până atunci intenționat separată de teologie și-ar putea recăpăta funcția tradițională de unitate, dar potrivit cu totul altor modalități decât în platonism.

Care urma să fie sensul acestei elaborări? Textele din cartea Γ nu spun nimic în această privință. Punctele de vedere ontologic și teologic sunt aici atât de puțin coordonate încât chiar în momentul în care Aristotel pare preocupat să le „completeze" unul prin celălalt, ele continuă totuși să se opună: pentru că este vorba aici de posibilitatea unui discurs adevărat, se pare că trebuie aleasă fie concepția care întemeiază posibilitatea adevărului pe permanența a ceea ce se schimbă, fie cea

care o întemeiază pe unica permanență a ceea ce nu se schimbă. Prima concepție o face inutilă pe cea de-a doua; dar a doua o face inaplicabilă pe prima: căci dacă imuabilul este singurul domeniu în care se pot enunța propoziții adevărate, nu va mai exista adevăr în domeniul coruptibilului decât dacă admitem că suprasensibilul este adevărul sensibilului, opinie pe care critica platonismului îi impune de acum înainte lui Aristotel să nu o mai profereze. Totul se petrece ca și cum Aristotel, după ce s-a străduit să arate, în dezacord cu Platon, că teologia nu putea fi știința principiului lucrurilor sensibile, ar încerca să reînnoade firul subțire între imuabil și coruptibil pe care concepția sa radicală despre separare pare-se l-ar fi rupt definitiv. În momentul în care perspectiva teologiei părea foarte îndepărtată și omul, lăsat doar pe seama resurselor discursului său, părea să învingă doar prin forța dialecticii obstacolele scoase în cale de considerarea lucrurilor sensibile, Aristotel ne reamintește, și în primul rând își reamintește sieși, că există *totodată* (ἔτι) suprasensibilul și că acolo rezidă poate, în ultimă analiză (ce-i drept, o analiză pe care o amână), lumina fără de care omul nu ar birui niciodată aporiile, precum și imboldul secret al dialecticii sale.

Aceeași conjuncție a punctelor de vedere ontologic și teologic o reîntalnim în cartea Λ din *Metafizica*. Dacă această carte conține, în a doua sa parte, singura expunere de ansamblu a teologiei aristotelice, prima parte este consacrată, după cum s-a observat[327], elucidării unor probleme care țin direct de ontologie: într-adevăr, nu este suficient să considerăm capitolele 1-5 doar o pregătire „fizică" a expozeului teologic din capitolele 6-10, așa cum face W. Jaeger. Fără discuție, este vorba aici de esențele sensibile și îndeosebi de esențele coruptibile, dar nu ca punct de plecare al unei „ascensiuni" care l-ar conduce pe Aristotel la afirmarea unui principiu suprasensibil și imobil al mișcării. Căci Aristotel caută principiile sensibilului mai întâi la nivelul sensibilului însuși; după ce amintește doctrina – dezvoltată în *Fizica* – potrivit căreia principiile mișcării sunt în număr de trei, materie, formă și privațiune, Aristotel se întreabă dacă aceste principii sunt diferite sau sunt aceleași pentru diferite ființe.[328] Urmarea textului arată că este vorba mai precis de a ști dacă principiile sunt sau nu identice pentru ființe aparținând unor genuri diferite[329] sau ținând de categorii diferite[330], altfel spus, dacă principiile obținute prin analiza fenomenelor proprii unei regiuni a ființei se pot aplica, în mod univoc, la ființă în totalitatea ei. Recunoaștem aici o problemă care, tocmai pentru că nu se referă la un gen determinat, ci se preocupă de ceea ce este comun mai multor genuri și

chiar tuturor genurilor, nu poate fi o problemă a unei științe particulare, respectiv fizica; ea ține de știința ființei ca ființă. Mai mult, vom fi recunoscut în această întrebare privind unitatea ființei sau, mai exact, a discursului despre ființă (pentru că tot ceea ce este dincolo de orice gen nu poate furniza nici o dovadă fizică a realității sale și nu posedă existență nemijlocită decât în cadrul discursului), problema fundamentală a ontologiei. Cât privește soluția dată aici de Aristotel acestei probleme, ea nu poate decât să confirme caracterul ontologic sugerat deja de termenii întrebării: într-un sens, principiile sunt comune și, în alt sens, nu sunt; ele nu sunt comune în sensul apartenenței la un același gen, dar sunt comune prin analogie.[331] Aristotel nu mai explică în continuare această soluție, al cărei principiu îl consideră ca fiind deja cunoscut, dar știm, din felul în care Aristotel aplică în altă parte această noțiune la Bine[332] și la principiile comune ale diferitelor științe[333], că este vorba de a afirma pe această cale o identitate, nu de termeni, ci de raporturi, în cazul de față de raporturi la diferitele sensuri ale ființei sau categorii: astfel, materia sau cauza eficientă a cantității sunt față de cantitate ceea ce sunt materia sau cauza eficientă a esenței față de esență.[334] Regăsim aici ceea ce ni s-a părut a fi rezultatul fundamental al ontologiei aristotelice: unitatea discursului despre ființă este o unitate doar analogică, adică o unitate de raportare, care mai mult confirmă ambiguitatea fundamentală a ființei decât să o îndepărteze. Din acest punct de vedere, nu se poate spune că prima parte, „ontologică", a cărții Λ o pregătește pe cea de-a doua, „teologică", deoarece și în a doua parte este căutată unitatea ființei: numai că, în loc să fie căutată în unitatea unui discurs imanent lumii sensibile, ea va fi căutată și găsită în existența unei realități suprasensibile. Pe de o parte, Aristotel situa unitatea în principiile prime – pentru că sunt universale –, pe de altă parte o va situa într-un principiu universal – pentru că este prim. Departe de a se completa, cele două părți – ontologică și teologică – ale cărții Λ dau două răspunsuri concurente la o aceeași problemă: cea a unității. Răspunsuri concurente, pentru că primul pare să-l facă inutil pe al doilea, iar al doilea inaplicabil pe primul, tot așa cum în cartea Γ digresiunea teologică părea să distrugă argumentația dialectică, care, la rândul ei, o făcea inutilă pe prima.

Totuși, această lipsă de coordonare între punctele de vedere ontologic și teologic este cu atât mai gravă aici cu cât cartea Λ pare o expunere de ansamblu a filosofiei aristotelice și cu cât cele două puncte de vedere nu sunt prin urmare reunite aici ca rezultat al unei compilații

dezordonate, cum crezuse Bonitz.[335] În structurarea celor două părți, Aristotel a avut de fapt grijă să marcheze unitatea cărții: după ce anunțase că există trei feluri de esențe, cea sensibilă coruptibilă, cea sensibilă eternă și cea imobilă[336] și după ce consacrase prima parte a cărții studiului „principiilor lucrurilor sensibile" și unității lor[337], el anunță, pentru partea a doua, cercetarea privind esența imobilă.[338] În realitate, acest plan nu este deloc mulțumitor, mai întâi pentru că Aristotel nu spune nimic despre acele ființe intermediare care sunt ființele sensibile eterne, iar apoi îndeosebi pentru că partea a doua tratează în egală măsură ca prima despre principiul lucrurilor sensibile[339] și despre unitatea lui[340]. Trebuie să căutăm însă prezența ascunsă a perspectivei teologice mai puțin în tranziția explicită și puțin factice care pare să suprapună ontologia și teologia ca știință a sensibilului și, respectiv, știință a divinului[341], cât în mișcarea însăși a cercetării ontologice din prima parte.

Ceea ce este adevărat în ce privește cartea Γ este cu atât mai adevărat în ce privește prima parte a cărții Λ: continuitatea demersului pare întreruptă în mai multe rânduri de abundența de afirmații teologice care par fără legătură cu contextul. Astfel, după ce amintește teoria celor trei principii – materie, formă, privațiune –, care devin patru dacă, așa cum se întâmplă în cazul ființelor artificiale, distingem cauza formală de cauza eficientă, Aristotel conchide: „În plus (ἔτι), în afara acestor principii (παρὰ ταῦτα), există, ca primul între toate ființele, cel care mișcă toate ființele."[342] Această frază insolită – introdusă prin vaga conjuncție ἔτι – are aici în întregime alura unei interpolări. Nu servește la nimic să apropiem această frază de rândurile 1071 a 14-18 (cum face Christ), rânduri în care Aristotel arată că orice generare naturală, ca cea a omului de către om, cere – în afară de materie, de formă și de privațiunea formei – mișcarea unei cauze transcendente acestora (παρὰ ταῦτα) care este acțiunea conjugată a Soarelui și a eclipticii. De fapt, Soarele și ecliptica nu sunt încă Motorul Prim la care face limpede aluzie sfârșitul capitolului 4. Sigur, Soarele și ecliptica sunt printre primele obiecte mobile, „esențele sensibile eterne", iar cauzalitatea lor este transcendentă față de cauzele intramundane. Dar fraza teologică de la sfârșitul capitolului 4 pare să meargă încă și mai departe: dincolo de principiile și de cauzele pe care le disting arta umană sau vorbirea umană despre natura sublunară, există un principiu mai fundamental, care nu este o cauză oarecare printre celelalte, ci a cărui mișcare pare dincolo de orice cauzalitate, sau cel puțin

dincolo de orice diferențieri umane privind cauzalitatea. În acest sens, dar numai în acest caz, se poate spune *a fortiori* despre Motorul Prim ceea ce Aristotel spune mai departe despre Soare și ecliptică: acestea nu sunt nici materie, nici formă, nici privațiune; dar nici vocabularul cauzei eficiente nu ar fi mai adecvat[343]; și vom observa că Aristotel nu face aici nici un fel de mențiune la acel alt tip de cauzalitate care ar fi cauzalitatea finală. Caracterul negativ al acestor pasaje confirmă caracterul indirect teologic al celui de-al doilea și caracterul direct teologic al primului; analizele umane asupra cauzalității principiilor sunt neadecvate când este vorba de definirea sau de descrierea cauzalității divinului. Fraza de la sfârșitul capitolului 4 are sensul unei rezerve, care ar lăsa deschis un câmp pe care discursul uman este neputincios să-l exploreze.

Dar acest sens nu pare totuși să fie singurul: particula ἔτι, în ciuda caracterului ei vag, pare cel puțin să sugereze ideea unei gradări. Nu trebuie să uităm că problema dezbătută este aceea a unității principiilor: după cum tocmai recunoscuse Aristotel, cauzalitatea naturii (și cu atât mai puțin cea a artei) nu este simplă, pentru că ea este în același timp materială, formală, privativă și eficientă. Există însă un domeniu în care unitatea pe care o caută discursul omului este dată nemijlocit: acesta este domeniul ființei divine. Ceea ce era prezentat drept rezervă poate fi resimțit și ca recurs. În speță, discursul nostru este incapabil să vorbească despre divin, dar și simplitatea divinului repugnă disocierilor discursului nostru. Mai mult, divinul rămâne „prima dintre ființe", el este chiar primul motor, cu toate că mișcarea sa este obscură pentru noi; în consecință, unitatea subzistentă în el nu este oare motorul ascuns al căutării umane a unității? Unitatea originară a divinului nu este oare modelul, exemplul contemplat intuitiv în Cer al unității derivate pe care o căutăm și pe care nu o realizăm, la nivelul limbajului nostru, decât prin ocolul laborios al analogiei?

De fapt, încă din prima parte – „ontologică" – a cărții Λ, Aristotel este ispitit de fiecare dată să dea un răspuns dublu la problema unității principiilor: „Principiile sunt identice sau au între ele un raport de analogie, mai întâi în sensul că materia, forma și privațiunea sunt comune; apoi, în sensul că principiile esențelor pot fi considerate drept cauzele tuturor lucrurilor, deoarece totul dispare dacă dispar ele."[344] Unității orizontale pe care elaborarea dialectică a principiilor comune se străduiește în chip nedefinit s-o instituie, Aristotel îi alătură o unitate verticală, ierarhică, ce atinge universalitatea prin întâietate. Aristotel

anunța deja această a doua soluție la începutul cărții Λ, atunci când avansa ipoteza că lumea nu ar fi o totalitate uniformă, ci o serie, și observa că în ambele cazuri categoria esenței ar fi de rangul întâi.[345] A fost deajuns pentru ca majoritatea interpreților, recunoscând aici, pe urma comentatorilor greci, teme platoniciene, să-și închipuie că găsesc în aceste texte soluția teologică a problemei *ontologice* a unității: ceea ce creează unitatea ființei este întâietatea esenței; dacă esența este principiul, cine cunoaște principiul va cunoaște de asemenea întreg restul; ființa ca ființă nu este altceva decât ființa propriu-zisă, adică ființa esenței; restul, adică toate celelalte categorii, nu este ființă decât prin participarea la categoria primă a esenței; în sfârșit, din cauză că esența este primă, ființa este analogică. Aceste teze sunt simple și clare, ele permiteau readucerea aristotelismului la unitate; este de înțeles faptul că i-au sedus pe comentatori și că exegeza aristotelică s-a mulțumit cu ele timp de secole. A rezuma aristotelismul la aceste teze însemna totuși să-i tăgăduiești originalitatea și să sacrifici unitatea sa ascunsă pentru o unitate de suprafață; căci, în sfârșit, dacă Aristotel n-ar fi dat întâietății esenței un alt sens decât dădea Platon întâietății Ideii, și în special Ideii de Bine, dacă analogia aristotelică n-ar semnifica nimic altceva decât participarea platoniciană, într-adevăr, nu se înțelege cu adevărat de ce a pus Aristotel atâta pasiune, de ce a cheltuit atât timp și efort pentru criticarea platonismului. Analizele noastre anterioare ne-au învățat să nu ne încredem în asemenea simplificări; esența este prima dintre categorii, dar Aristotel nu descrie niciodată această întâietate ca raport de la principiu la consecință; începutul cărții Λ nu ne spune altceva: fie că lumea este un tot, fie o serie, esența este în ambele cazuri primă, dar nu în același sens; nu este totuna să fie esența unei totalități – în ale cărei părți esența se regăsește – sau să fie primul termen al unei serii în care fiecare termen este degradarea termenului precedent. De asemenea, am văzut că unitatea analogică era cu totul altceva decât unitatea de participare la un același principiu, în acest sens, departe de a se completa, cele două soluții sugerate de Aristotel la sfârșitul capitolului 5 se exclud, prima făcând-o inutilă pe a doua, sau nefiind ea însăși necesară decât mai degrabă datorită absenței celei de-a doua; în cazul în care cauzele esențelor ar fi cu adevărat cauzele celorlalte ființe, ne-am putea lipsi de analogie.[346]

Chiar în momentul în care – împreună cu majoritatea interpreților și în dezacord numai cu disocierile utile, dar exagerate, ale lui W Jaeger – recunoaștem prezența perspectivei teologice în chiar cen-

trul problematicii ontologice, se cuvine să notăm cât de insolită rămâne această prezență, precum și faptul că ea mai mult întrerupe continuitatea cercetării decât s-o desăvârșească. Totuși, un cuvânt ne va permite în același timp să readucem echilibrul și să reintroducem distincția: „Principiile sunt aceleași ori sunt într-un raport de analogie... deoarece cauzele esențelor sunt *precum* (ὡς) cauzele tuturor lucrurilor."[347] E imposibil ca Aristotel să fi vrut să spună: cauzele esenței sunt cauzele relației, ale cantității, pentru că teoria analogiei implică tocmai faptul că aceste cauze sunt tot atât de diferite cum sunt una față de alta, esența, relația, cantitatea... Nu se poate deci ca Aristotel să fi vrut să spună decât următorul lucru: discursul uman trebuie să procedeze *ca și cum* cauzele esențelor ar fi cauzele tuturor lucrurilor, *ca și cum* lumea ar fi nu o serie rapsodică, ci un întreg bine ordonat, ca și cum toate lucrurile ar putea fi reduse la primele dintre ele, la esențe, și la prima dintre esențe, ca la Principiul lor. Dar acest *ca și cum* neglijat de comentatori, introduce distincția capitală între realitatea unui raport inteligibil și idealul imposibil al unei lumi care și-ar fi regăsit unitatea: totuși, un ideal care trebuie să rămână, chiar în cadrul dispersării iremediabile, principiul regulator al căutării și al acțiunii umane. Abia atunci poate că își capătă deplinul înțeles sfârșitul aceleiași fraze, în extrema lui concizie: „Principiile sunt aceleași sau sunt într-un raport de analogie... pentru că, în plus, primul este în desăvârșirea sa (ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ)."[348] Primul, adică divinul, ni se dezvăluie în splendoarea împlinirii sale: act pur – putem spune așa doar cu condiția să nu concepem actul în modul în care o facem cu rezultatul acțiunilor umane[349] – splendoare pură a prezenței ce se dezvăluie omului în spectacolul mereu reînnoit al cerului înstelat. Această împlinire fără încetare întrevăzută, această unitate necucerită, dar originară, care ghidează omul în noapte, îl „atrage" spre ea, cum spune Aristotel, face în așa fel încât idealul imposibil să supraviețuiască mereu în inima omului inevitabilelor sale eșecuri. Este cineva care să nu vadă că noțiunea noastră de *finalitate* nu poate să traducă acest raport? Noi tindem spre împlinit (τὸ τέλειον), pentru că el ni se impune mai întâi în splendoarea împlinirii sale; năzuim să-l împlinim nu pentru că ar fi scopul nostru, ci pentru că el este realizarea care ne este țel. Sensul psihologic al cuvântului *țel*, absent de altfel din cuvântul grecesc τέλος[350], nu este decât o palidă consecință (de care totuși tradiția s-a atașat strâns) a ceea ce semnifică el de fapt: perfecțiunea subzistentă a ceea ce este împlinit, parte cu parte

și dintotdeauna. Pentru a traduce raportarea omului la această perfecțiune, adică faptul că el se simte dator să se situeze în ea, în timp ce știe că este iremediabil îndepărtat de ea, preferăm în locul vocabularului finalității, pe care tradiția l-a încărcat cu prea multe echivocuri, pe acela al imitației, al acestei μίμησις prin care Aristotel desemnează frecvent acel raport fundamental care este mai puțin de ordinul dorinței, cât al chemării sau al vocației, și pe care nici o metaforă, fie și psihologică, nu poate să-l epuizeze.

Acest raport de imitație este cel ce ne va permite să înțelegem aluziile teologice din cartea Γ. Ele sunt inoportune dacă se consideră ca aducând argumente suplimentare într-o cercetare strict ontologică, dar își capătă sensul deplin dacă vedem aici indicația perspectivei care ghidează această cercetare, o indicație discretă, pentru că ea nu este directă în gândirea lui Aristotel. Desigur, principiul contradicției poate fi dovedit prin argumente pur dialectice drept condiție de posibilitate a unui discurs unic, iar teologia aparent nu are ce căuta aici. Dar unitatea discursului nu ar fi nicicând redată sieși și, mai mult, ea nu ar fi nicicând „căutată" dacă discursul nu ar fi pus în mișcare de idealul unei unități subzistente. Există un fel de *patrie* a discursului, care este sfera unde discursul ar fi în chip nemijlocit unic, unde el nu ar avea nevoie de ajutorul echivoc al dialecticii pentru a se menține într-o unitate mereu amenințată de dispersare: patria discursului ar fi sfera ființei unice, a ființei care nu ar avea decât un singur sens pentru că ea ni s-ar oferi în univocitatea prezenței sale eterne. Or, această sferă există, fiindcă o întrezărim în ordinea imuabilă a Cerului, suspendat el însuși de o Prezență imobilă. Discursul uman este mereu tentat să se reverse în contradicție, pentru că lucrurile despre care vorbește, lucrurile sensibile, sunt ceea ce nu erau și nu ceea ce erau. Dimpotrivă, ființa divină, pentru că este imuabilă, nu este numai ceea ce este, ci și tot ceea ce poate fi: câtă vreme lucrurile fizice nu sunt niciodată cu adevărat identice cu ele însele, identitatea subzistentă a ființei divine realizează în mod nemijlocit și eminent noncontradicția pe care discursul uman o resimte ca pe o exigență dificilă. Înțelegem astfel că aceia care negau principiul contradicției sunt aceiași cu cei ce negau existența suprasensibilului și că, invers, numai certitudinile teologice pot să susțină și să ghideze efortul dialectic al apărătorilor săi.

Poate că, în sfârșit, vor fi astfel mai bine înțelese raporturile dintre ființa ca ființă și ființa divină. Nu putem să rămânem la schema care sugera literal sincretismul de la începutul cărții E: ființa ca divină ar fi

un aspect particular – chiar dacă este cel mai eminent – al ființei ca ființă. Căci, după cum vedem aici, particularitatea și eminența se exclud: însăși eminența ei situează ființa divină la un nivel la care problema ființei ca ființă, adică a ființei considerate prin unitatea discursului pe care îl rostim despre ea, nu se pune sau nu se mai pune. W. Jaeger a subliniat cu suficientă tărie faptul că problematica aristotelică a ființei ca ființă, în ciuda universalității proiectului său explicit, nu privea de fapt decât ființa sensibilului. Înțelegem acum această restrângere neașteptată a domeniului ființei ca ființă: după cum am văzut, ființa divină este ceea ce este și numai ceea ce este, adică o ființă; ea nu este aceasta sau aceea; ea nu comportă părți, genuri; numele său are o pluralitate de semnificații; iată de ce a vorbi în legătură cu ființa divină de ființă ca ființă, adică în calitatea în care este numai ființă, reprezintă o inutilă dedublare, pe care Aristotel nu o comite de fapt. Dimpotrivă, ființa sensibilă nu este numai ceea ce este, sau mai degrabă nu este pe de-a-ntregul ceea ce este (căci aici abundența discursului nu face decât să dezvăluie o deficiență a ființei); ființa ca ființă este aceasta *și* aceea, ea nu constituie un gen în interiorul căruia semnificația sa ar fi univocă, ci „cade nemijlocit într-o pluralitate de genuri"; cu alte cuvinte, ea are o multiplicitate ireductibilă de semnificații; iată de ce se pune problema să aflăm ce este această ființă, nu ca și cantitate, calitate, relație etc. (ceea ce nu știm în suficientă măsură), ci în calitatea ei de ființă, adică să aflăm ce anume întemeiază legitimitatea întrebuințării sale ca nume comun, în ciuda diversității accepțiunilor ei. Am mai putea să spunem că problema ființei ca ființă nu se pune la nivelul ființei divine pentru că aici ființa divină și ființa ca ființă coincid; dimpotrivă, ea se pune la nivelul ființei sensibile, pentru că sensibilul este dat totdeauna în modul particularului și pentru că ființa ca ființă, cerută de coerența discursului nostru, trebuie căutată atunci dincolo de acest particular.

Înțelegem astfel confuzia tradițională, acreditată de altminteri de textul apocrif din cartea K, între ființa ca ființă și ființa divină. Ele coincid într-adevăr la nivelul ființei divine, dar această coincidență nu ne comunică nimic în privința lumii sublunare și deci nu poate să ofere un răspuns nemijlocit la problema ontologiei. Vom pierde pentru totdeauna originalitatea demersului lui Aristotel dacă nu ținem deloc cont de critica sa la adresa platonismului și îi atribuim această idee de origine platoniciană că ființa divină *este* unitatea ființei sensibile, că ea este deci acea ființă ca ființă postulată de discursul nostru despre sensibil

drept condiție a coerenței sale. Dar, dacă divinul nu prezintă unitatea pe care o caută ontologia, el ghidează în schimb ontologia în căutarea sa; unitatea ființei divine, dacă nu este principiul constitutiv al sensibilului, rămâne în schimb principiul regulator al căutării ontologice a unității. Întregul demers al ontologiei aristotelice urmărește să reconstituie, prin ocolirea firească a limbajului sau prin medierile mai savante ale dialecticii, o unitate derivată care să fie ca un substitut al unității originare a divinului în lumea sublunară.

Această substituire, această derivare însăși ar fi ce-i drept imposibile dacă sensibilul n-ar accepta unitatea, dacă nimic din el nu ar invoca, prin chiar lipsa ei, perspectiva unității. O remarcă a lui Aristotel, făcută incidental în cadrul polemicii sale împotriva teoriei platoniciene a Ideilor, va reînnoda firul dintre sensibil și divin pe care critica Ideilor îl rupsese aparent. „Ceea ce semnifică esența în lumea sensibilă semnifică în egală măsură în lumea inteligibilă."[351] Interpreții au meditat îndelung asupra acestei fraze[352], întrebându-se dacă ea chiar exprima o critică a lui Aristotel sau o expunere a gândirii lui Platon. Nu putem totuși să nu subliniem faptul că preocuparea semantică din care se inspiră această remarcă este pur aristotelică și mai ales că întrebuințarea aristotelică a cuvântului οὐσία va confirma, în întreaga operă a lui Aristotel, această observație inițială: οὐσία este unul dintre puținele cuvinte pe care Aristotel le folosește pentru a vorbi despre realitățile sublunare și totodată despre realitatea divină fără ca nimic să indice că această denominație comună este doar metaforică sau analogică. Am văzut câtă ambiguitate se ascundea în aplicarea vocabularului vieții sau al muncii umane la divin și că nu era vorba acolo decât de aproximări. Aici, dimpotrivă, se poate vorbi fără nici o rezervă despre divin ca despre o Esență, în timp ce ne-am putea întreba, invers, dacă nu cumva ființele sensibile nu sunt esențe decât „într-un anumit mod" și prin derivare. Contrar condiției obișnuite a limbajului uman, ne aflăm aici în prezența unui cuvânt a cărui semnificație originară nu este umană, ci divină; nu trebuie deci să ezităm a-i atribui Divinității un vocabular care nu ar avea sens decât pentru experiența noastră sublunară; căci, dacă spunem despre lucrurile sensibile că sunt esențe, cu atât mai mult trebuie să spunem acest lucru despre Divinitate. Ce este, de fapt, această οὐσία? Dacă încercăm să înțelegem cuvântul independent de implicațiile „substanțialiste" cu care l-a încărcat tradiția, atunci οὐσία, substantiv format din participiul verbului εἶναι, nu poate semnifica decât actul a ceea

ce este. Or, acest act nu ni se oferă niciodată, nu ni se *prezintă* niciodată cu mai multă vigoare decât în *prezența* a ceea ce, în Cer, este veșnic ceea ce este. Ceea ce vedem în Cer nu este nici Viața Zeului, nici Lucrarea unui Demiurg, ci prezența pură a ceea ce este. Prin urmare, nu vorbim despre Esența Divinității prin extrapolare, plecând de la experiența umană; ci, invers, ființele sensibile vor putea ajunge ele însele la rangul esenței în măsura în care imită în felul lor Esența Divinității.

Ce semnifică deci, în lumea sublunară, cuvântul οὐσία? El nu va semnifica altceva decât actul a ceea ce este, desăvârșirea a ceea ce este dat în împlinirea prezenței, sau, într-un cuvânt pe care l-am întâlnit deja, *entelehia*. Numai că, în lumea sublunară, acest act nu este niciodată pur, el este mereu amestecat cu potența, pentru că nici o ființă din lumea sublunară nu este, strict vorbind, imobilă. Nefiind imobilă, ea nu se oferă decât unui discurs multiplu care încearcă să capteze, pe o cale ocolită, unitatea mereu evanescentă a obiectului său. Am văzut că acest ocol rezida în propoziție, adică în spunerea-despre, în κατηγορεῖν, care este structura fundamentală a discursului uman. Or, însăși posibilitatea predicației implică faptul că ființa are mai multe sensuri, altfel spus, că esența nu este singurul sens al ființei. După cum am văzut, ceea ce constituia eroarea eleaților – aceea de a fi crezut că ființa nu semnifică decât esența – nu este eroare decât la nivelul lumii sublunare; această concepție este, în schimb, adevărul profund al teologiei. Ființa divină nu are decât un singur sens: ea semnifică esența; în acest sens, unitatea este originară în ea; tot în acest sens, un discurs atributiv despre ea, altfel decât negativ, este, strict vorbind, imposibil. Dimpotrivă, ființa lumii sublunare, pentru că nu se poate decât vorbi *despre* ea și pentru că nu poate fi văzută în unitatea prezenței sale, comportă mai multe semnificații sau *categorii* și din această cauză unitatea ei trebuie căutată fără încetare. Poate că sesizăm astfel mai bine legătura între teze pe care analiza le despărțise: inaplicabilitatea categoriilor la divin, imposibilitatea umană a unei alte teologii decât cea negativă nu sunt decât consecințele univocității ființei divinului. Invers, bogăția infinită a discursului uman, obligația lui, pe care megaricii o intuiseră, de a alege mereu între tautologie și circumlocuție sau, cum arată mai exact Aristotel, între generalitatea limitată sau universalitatea vidă, sunt contrariul limitării radicale ce afectează ființa lumii sublunare și o împiedică să fie ființă în mod plenar, adică să nu fie altceva decât o esență.

Se poate spune deci că esența se degradează și în cele din urmă dispare în multiplicitatea pe care materia o impune ființelor din lumea sublunară? În asta ar rezida tentația teologizantă, prezentă la Parmenide și Platon, și care ar tăgădui că lucrurile care nu sunt pur și simplu ființă au vreo realitate. Dimpotrivă, Aristotel constată că esența rămâne prezentă și în lumea sublunară, nu numai sub formă de imagine sau reflectare, ci chiar în ea însăși, în sine și pentru sine. Lumea sublunară este plină de aceste prezențe care, deși evanescente, se perpetuează totuși în specie sau în gen și care prilejuiesc aceste unități de semnificație fără de care orice discurs inteligibil ar fi imposibil. Mai mult, pentru a caracteriza aceste esențe sublunare, Aristotel a recurs la același cuvânt prin care descria separarea platoniciană a Ideilor. Recent, au fost descrise etapele prin care a trecut termenul χωριστός[353] care, semnificând la început separarea platoniciană a Ideilor în raport cu sensibilul, sfârșește prin a desemna subzistența sau, dacă vrem, substanțialitatea lucrurilor sensibile însele. Separarea Ideilor se opune imanenței Ideilor în raport cu sensibilul; dar imanența (ἐνεῖναι ἐνυπάρχειν) semnifică faptul că un lucru se află în altul, deci faptul că el nu își este suficient sieși, că își are centrul în afara lui, că nu se află la el acasă în sine însuși, ci numai în alt lucru. Prin opoziția sa față de imanență, separarea devine sinonimă cu suficiența, cu subzistența. Dar atunci observăm că Ideile platoniciene nu îndeplinesc exigența separării sub două aspecte: mai întâi, pentru că nu pot fi separate de sensibil, a cărui esență sunt, iar apoi, pentru că ele nu există prin ele însele, ci sunt niște universalii care nu au realitate decât în discursul uman. Dimpotrivă, sensibilul este separat în al doilea sens, exact în măsura în care primul sens nu i se aplică; dacă esența sensibilului nu este separată de sensibil, acesta, având-și esența în el însuși și nu în alt lucru, va fi „separat" în sensul în care separarea înseamnă subzistență. A spune că esențele sensibile sunt separate înseamnă a spune că ele nu au nevoie de inteligibil pentru a exista[354]; dar, evident, această separare a sensibilului are ca revers o „separare" corespondentă a divinului, care nu este numai separat de sensibil, dar își este suficient sieși, fără a comporta nici o lipsă, adică tocmai ceea ce Aristotel spune prin expresia: ființa prin sine.[355] Deci esențele sensibile sunt, ca și esența divinului, „separate" sau „prin sine".

Așa se restabilește – de data aceasta în afara oricărei metafore a participării – joncțiunea între ființa divină și ființa sublunară; esența sensibilă, prin subzistența și separarea ei, *imită* Esența divină; ea este

ca prezența divinului, sau mai degrabă traduce divinitatea oricărei prezențe, oricărei entelehii. Numai că această prezență nu este niciodată totală, această entelehie nu este niciodată pură. Odată recunoscut caracterul lor comun de separare, trebuie adăugat că esența divină *este* ființa divină, în timp ce esența sensibilă nu este decât o categorie a discursului nostru despre ființă, adică un mod al predicației printre altele. Într-un sens, sensibilul este mai mult decât esența lui; el este și cantitate, calitate, relație etc. Dar acest plus este în realitate un minus: dedublarea prin discurs nu reflectă abundența, ci o deficiență a ființei; discursul nostru despre ființa lumii sublunare nu se sfârșește niciodată pentru că el este de fiecare dată ambiguu. Unitatea devine astfel o sarcină, dar una care de data aceasta nu mai este un ideal îndepărtat, deoarece chiar în mijlocul dispersării apare o unitate parțială, dar „separată", subzistentă: cea a esenței. Nu numai ca ființă a divinului, dar și ca o categorie a discursului nostru despre ființă, esența este definită prin separarea sa[356]; ea este singura dintre categorii care este separată[357]; este singura dintre ele care, comportându-se în această privință *ca și cum* ar fi un principiu, este de asemenea natură încât distrugerea ei ar antrena distrugerea tuturor celorlalte.[358] Astfel, raportul de imitație care „mișcă" lumea sublunară în întregul ei spre divin este dublat de o tensiune tot imitativă, aflată chiar în interiorul discursului nostru; categoriile, celelalte decât esența, imită esența în același mod în care lumea sublunară în întregul ei imită esența divină. Perfecțiunea esențialului animă, asemenea unui ideal căutat, mișcarea discursului uman, care își ocupă astfel locul, un loc privilegiat, în mișcarea cosmosului pe care îl mișcă perfecțiunea Esenței, în felul în care mișcă ființa iubită.

Astfel se clarifică în cele din urmă problema pe care o puneam la începutul acestui capitol. Problematica ontologică a unității nu se mai află în opoziție cu problematica teologică a separării. Dacă la Platon, și mai ales la Speusippos, separarea compromitea unitatea lumii și a ființei, la Aristotel ea devine – în mod paradoxal, dar și în alt sens – principiul însuși al unității. Pentru Aristotel, un lucru este cu atât mai unic cu cât este mai separat, adică mai subzistent, mai esențial. Unitatea nu mai este o proprietate a totului, ci este prezentă, mai mult sau mai puțin, în fiecare lucru, și nu este prezentă complet decât în Divinitate. Problematicii unității sensibilului *și* inteligibilului, a cărei greșeală consta în dorința ei de a unifica două domenii care se situează pe două planuri diferite separate de sciziunea constitutivă a lumii noastre, Aris-

totel îi substituie perspectiva unei unități care, perfect subzistentă în Divinitate, se realizează în grade diferite și cu mijloace de care ea dispune de fiecare dată, în fiecare dintre regiunile ființei. O unitate care, am putea spune, nu mai este orizontală, ci verticală; nu o unitate a diversului, ci o unitate care se unifică în divers sau, mai degrabă, un efort al diversului pentru a egala unitatea subzistentă a Divinității. Nu există altă unitate originară decât cea a Divinității: toate celelalte unități nu sunt decât derivate, „imitate". Dar, totodată, aceeași unitate realizată nemijlocit în Divinitate este cea care „mișcă" medierile nedefinite ale sensibilului; atribuit sau mai degrabă esență a Divinității, ea este un ideal pentru lume și o sarcină pentru om, căruia Aristotel îi va propune, în *Etica Nicomahică*, să „se imortalizeze", adică să se transforme în divin, „atât cât este posibil".[359] În această mișcare a lui Unu care se ivește din „imitațiile" în sensibil chiar în momentul în care el pare să se degradeze în aceasta, nu putem să nu recunoaștem ceea ce neoplatonicienii vor numi conversiune și procesiune, cele două nefiind opuse ca „întoarcerea care anulează plecarea", ci ca două aspecte complementare ale unei „generări prin necesitate"[360], potrivit fericitei expresii găsite de un interpret contemporan. Dar a vorbi de generare prin pretenție înseamnă, la Aristotel mai mult decât la neoplatonicieni, să recunoști că generarea nu va fi poate niciodată încheiată, pentru că pretenția nu va fi poate niciodată satisfăcută; înseamnă să insiști, mai mult decât o vor face neoplatonicienii, asupra precarității acestor raporturi. Degradarea lui Unu în divers nu este o simplă viclenie a lui Unu, nu este simplul prilej al unei conversiuni. Separarea nu este la Aristotel ceva care, la sfârșit, va fi în mod necesar învins: ea este riscul, deschiderea, sciziunea mereu renăscândă pe care nici un efort finit nu o poate depăși. După cum omul se imortalizează „atât cât este posibil", tot așa universul nu se unifică decât „atât cât este posibil", adică fără să poată ajunge vreodată la unitatea originară a divinului. Divinitatea lui Aristotel este un ideal, dar nu este mai mult decât un ideal: ea este un model de imitat, dar un model incapabil să se realizeze el însuși. După cum am văzut, noțiunea aristotelică a unei mișcări exclusiv „finale" are drept efect transferarea inițiativei „eficiente" de la Divinitate la lume și la om. Luată în considerare în raport cu noi, Divinitatea imobilă al lui Aristotel nu mai este decât unitatea eforturilor noastre; transcendența sa nu are alt mijloc de manifestare decât elanul imanent pe care îl suscită la ființele subordonate. Se înțelege că Aristotel consacră mai puțin timp descrierii acestui ideal îndepărtat,

cât descrierii distanței care ne separă de el și efortului făcut de lume și de om pentru a o acoperi, că el este mai puțin atent la unitatea subzistentă a divinului, cât la mijloacele propriu-zis sublunare de a o suplini și că inspirația teologică, deși continuând să fie „motrice", face din ce în ce mai mult loc cercetării ontologice.

În cele din urmă, dacă este adevărat că teologia este divină într-un dublu sens – știință a Divinității pentru Divinitate –, ontologia devine la Aristotel substitutul uman al unei teologii imposibile pentru noi. Nu există ontologie pentru Divinitate, căci Divinitatea nu cunoaște lumea și nu trebuie să se ocupe de „imitațiile" pe care absența sa le face necesare, iar viziunea sa posibile. Strict vorbind, nu există teologie pentru om, incapabil să urce prin discurs până la principiu și să găsească în viziunea fugară a Cerului temeiul unei deducții a lumii. În acest sens, teologia și ontologia ar fi cele două aspecte, divin și uman, ale aceleiași științe: aceea a unității. Teologia ar fi o ontologie pentru Divinitate, iar ontologia o teologie pentru om. Dar încă nu înseamnă că am spus destul, deoarece nici o viziune, fie și divină, n-ar putea rezolva dispersia sublunară; ceea ce distinge aici căutarea ontologică a unității „dorite" de cunoașterea teologică a unității „originare" nu este o simplă diferență de puncte de vedere, o simplă diferență de confuzie sau de claritate. Ontologia nu este o concepție confuză a unității, iar teologia una clară a dispersării. Sciziunea nu este o simplă aparență pe care cunoașterea ar putea-o rezolva. Ea nu este un efect al ignoranței, ci exprimă realitatea lumii sublunare, această realitate care este *mișcare*. Raporturile dintre teologie și ontologie își găsesc până la urmă articularea în fenomenul fundamental al mișcării: teologia ar fi întreaga ontologie într-o lume în care nu ar exista mișcare; ontologia ar fi singura „teologie" posibilă într-o lume în care nu ar exista decât mișcare.

CAPITOLUL II

FIZICĂ ȘI ONTOLOGIE SAU REALITATEA FILOSOFIEI

Nu este oare o necesitate ca lucrul ce apare înlăuntrul altuia să nu fie încă acolo, câtă vreme este abia pe cale să apară, dar ca el să nu fie nici în întregime în afara aceluia, câtă vreme începe deja să apară?... Aceasta se poate întâmpla numai cu un lucru care are părți, din care o parte va fi deja înăuntru, în timp ce cealaltă va fi afară.. Prin urmare, unu nu se mișcă prin nici un fel de mișcare.

(PLATON, *Parmenide*, 138 *d-e*, trad. în lb. fr. de E. CHAMBRY)

§1 Mișcarea divizatoare

La începutul celei de a VI-a *Eneade*, Plotin formulează la adresa teoriei aristotelice a categoriilor un reproș care, dacă analizele noastre precedente sunt exacte, dezvăluie o profundă neînțelegere a acestei doctrine: „Categoriile lui Aristotel sunt incomplete, din cauză că nu se referă la lucrurile inteligibile."[1] În realitate, întrucât categoriile exprimă sensurile multiple ale ființei, nu este surprinzător faptul că ele nu se aplică acolo unde sensul ființei este nemijlocit unu, adică în domeniul inteligibilului. Și, întrucât categoriile nu se dezvăluie decât în discursul predicativ, este firesc faptul că ele nu pot fi găsite acolo unde predicația este imposibilă, deoarece nu se poate opera în unitatea inteligibilului disocierea dintre un subiect și un predicat. Categoriile

presupun o dublă sciziune: sciziunea ființei ca ființă în funcție de pluralitatea semnificațiilor sale, sciziunea unei anumite ființe concrete într-un subiect și un predicat care *nu este* subiectul. Or, inteligibilul nu comportă nici o sciziune de acest gen: el este univoc și nu poate fi subiectul nici unei atribuiri. Inteligibilul respinge prin urmare categoriile, pentru că el este nemijlocit ceea ce este, făcând astfel superfluă orice deosebire de sens, și pentru că nu poate fi altceva decât ceea ce este, făcând astfel imposibilă orice predicație în afara celei tautologice. Plotin n-ar respinge ideea că Unu respinge ambiguitatea discursului uman, precum și disocierea predicativă, dar este surprins că Aristotel și-a dat seama de acest lucru înaintea lui fără să-l motiveze, ce-i drept, în chip limpede.

Sfântul Augustin va fi mai inspirat atunci când, în *De Trinitate*, va relua ideea plotiniană a caracterului inefabil al lui Unu, el folosind însă, pentru a o ilustra negativ, vocabularul aristotelic al categoriilor: „Trebuie să ni-l reprezentăm pe Dumnezeu, dacă putem, ca bun fără *calitate*, mare fără *cantitate*, creator fără *privațiune*, prezent fără *situare*, conținând fără *a avea*, prezent pretutindeni fără a fi într-un *loc*, etern fără a fi în *timp*, *acționând* asupra lucrurilor mișcătoare fără a fi el însuși în mișcare, nesuportând nici o *pasiune*."[2] Dacă Sfântul Augustin indică astfel caracterul impropriu al vocabularului categoriilor atunci când este vorba de exprimarea realității transcendente a lui Dumnezeu, el n-o face, la drept vorbind, pentru a exclude din limbajul teologic categoriile în general, ci pentru a nu păstra decât una, singura ce îi poate fi atribuită lui Dumnezeu: căci dacă Dumnezeu nu este nici cantitate, nici calitate, nici timp etc., „el este totuși fără nici o îndoială substanță sau, pentru a spune mai bine, *esență*."[3] În ciuda a ceea ce ar putea să pară o restricție importantă, Sfântul Augustin rămânea pe deplin fidel în această privință doctrinei aristotelice: nu există categorii în Dumnezeu. A face în aparență o excepție pentru esență nu înseamnă a o face în realitate: căci esența nu este o categorie în sens strict, dacă este adevărat că esența nu se atribuie sieși decât în mod secundar, și deci nu este prima categorie. Pe de altă parte, noțiunea de categorie nu se înțelege decât la plural, pentru că ea nu are altă funcție decât desemnarea sensurilor multiple ale ființei; a spune că divinul este esență și nu este nimic altceva înseamnă să recunoști că ființa divină nu se divide potrivit unei pluralități de semnificații și că, deci, ne putem dispensa de vocabularul însuși al categoriei. De fapt, așa îl înțelegea și Aristotel, iar atunci când vorbea despre Esența divină, nu era pentru a

vedea în ea prima dintre categorii, ci ceea ce face inutilă în Divinitate orice pluralitate categorială și imposibilă orice predicație în general.

Dar dacă inteligibilul din Divinitate nu comportă categorii, dacă, prin urmare, categoria este o noțiune ontologică și nu teologică, rămân de clarificat rațiunile acestui lucru. Le intuim pe cele pe care le va oferi tradiția neoplatoniciană: Divinitatea sau Unu sunt dincolo de tot ce se poate spune despre ei; pentru Plotin și Proclus, aceștia sunt chiar dincolo de esență, adică dincolo de cea mai înaltă dintre categorii; în genere, Divinitatea *nu este*, căci vocabularul ontologic este prea încărcat de implicații sensibile pentru a fi aplicat, fie și prin analogie, Divinității. În această privință, Aristotel rămâne mai platonician decât neoplatonicienii; sau, cel puțin, el este mai puțin atent la ceea ce ar putea face, în scrierile lui Platon, din Divinitate ceva „dincolo de esență"[4], cât la textele care îl desemnează drept „ființa propriu-zisă", drept ceea ce este existent în mod veritabil și real.[5] Divinitatea lui Aristotel este incontestabil esență, iar faptul că această esență este imobilă și separată nu face din ea o esență eminentă și superlativă, ci realizează ceea ce caracterizează în mod normal orice esență. După cum s-a remarcat[6], esența este concepută de Aristotel ca și de Platon în modul prezenței: οὐσία este παρουσία. Or, prezența nu este niciodată atât de bine realizată ca în permanență și separare, adică acolo unde această prezență nu este pusă sub semnul întrebării de către mișcare și nici nu este subordonată unei alte prezențe. Divinitatea lui Aristotel este deci Prezența pură a ceea ce ni se oferă în suficiența eternă a desăvârșirii sale, care este mereu deja desăvârșită. Dimpotrivă, esențele mobile, și totdeauna parțial dependente, din lumea sublunară nu sunt esențe decât în mod imperfect; desigur, ele sunt date de asemenea într-o prezență, dar această prezență este evanescentă sau, cel puțin, nu subzistă decât invizibilă, ascunsă în spatele succesiunii atributelor a căror „substrat" este. Diferența între Esența divină și esențele sublunare constă în faptul că prima este transparentă în totalitate și coincide cu manifestarea sa, pe când celelalte trebuie mereu căutate, în invizibila lor permanență, în spatele accidentelor pe care le comportă. Imperfecțiunea esențelor sublunare se exprimă în faptul că ele nu sunt numai esență, ci *și* cantitate, calitate, că se află în relație, că sunt situate, că sunt în timp sau într-un loc etc. Acest *și* ar părea să indice că există mai mult în esențele sublunare, care sunt multiple și complexe, decât în unitatea și simplitatea Esenței divine. Dar acest plus este în realitate după cum am văzut un minus: abundența infinită

a vorbirii reflectă aici o insuficiență ontologică; se vorbește atât de mult despre lumea sublunară numai pentru că nu se poate spune ce este ea. Înconjurul prin predicație și categorii nu este decât palidul substitut al unei intuiții absente. Omul nu se irosește în cuvinte decât atunci când nu cunoaște lucrul pe care-l spune. Dar sesizăm acum problema pe care și-o pune Aristotel și care este inversul problemei pe care și-o vor pune neoplatonicienii: nu este vorba de a ști în ce fel un limbaj, făurit pentru a vorbi despre ființa sensibilă, se poate înălța până la Divinitate, ființa supremă, ci în ce fel intuiția umană, destinată să cunoască ființa divină, se poate degrada într-un discurs nedefinit despre ființa inferioară a lumii sublunare. Divinitatea lui Aristotel nu este dincolo de ființă, ci ființa lumii sublunare este dincoace de Ființă, adică dincoace de Divinitate. Teologia lui Aristotel nu este o ultra-ontologie, ci, dimpotrivă, ontologia lui este cea care se constituie dincoace de o teologie cu care nu izbutește să se unifice. Problema lui Aristotel nu este problema depășirii ontologiei, ci aceea a degradării teologiei. Cum să treci de la ființa care este ceea ce este la ființa care nu este pe de-a-ntregul ceea ce este? De ce se fragmentează unitatea, de ce se complică simplitatea? De ce univocitatea face loc ambiguității, iar dominația face loc separării? Am văzut în capitolul precedent aceste întrebări născându-se treptat, atunci când Aristotel ne-a apărut mai puțin atent la virtutea unificatoare din transcendență, și mai atent la separarea pe care o implică ea: separarea ființei sensibile de ființa divină și, mai profund încă, separarea ființei sensibile de propria sa esență, adică de sine însăși. Problema lui Aristotel nu este cea a depășirii, ci cea a sciziunii.

Înainte de a lua în considerare răspunsul dat de Aristotel la această problemă, sau mai degrabă înainte de a arăta prin ce anume întreaga filosofie a lui Aristotel este un răspuns la această problemă, este important să evidențiem originalitatea acestei problematici, pe care tradiția a subestimat-o. Ceea ce am dori să arătăm este faptul că inversarea care are loc, la Aristotel, prin trecerea sarcinii demonstrației de la teolog la teoreticianul ființei ca ființă obligă la inversarea raportului pe care îl va stabili tradiția aristotelică între *metaphysica generalis* și *metaphysica specialis*.

Tradiția care, pornind de la Aristotel și trecând prin scolastică și îndeosebi prin concepțiile lui Suarez, își va găsi expresia cea mai desăvârșită în metafizica leibniziano-wolffiană, va vedea în teologie o promovare a ontologiei generale, conceptul leibnizian de promovare

sugerând în același timp raportul de deducere și de perfecțiune care ar uni, din această perspectivă, ființa divină cu ființa în general; într-adevăr, într-un anumit sens, prima se deduce din a doua printr-o simplă „specificare", divinul fiind un caz particular al ființei ca ființă; dar particularitatea divinului este „caracterul eminent", iar *metaphysica specialis* este în același timp o metafizică primă. Din alt punct de vedere, ființa ca ființă desemnează ființa posibilă, pe când teologia se ocupă de ființa în mod suprem reală. Or, această dublă opoziție, a particularului față de general și a realului față de posibil, se regăsește într-adevăr la Aristotel, numai că, de fapt, inversată. Am remarcat deja refuzul lui Aristotel de a face din teologie o știință „specială"; dacă teologia era prezentată uneori de el ca o „parte" a filosofiei în general, în schimb ființa divină nu a fost niciodată redusă la o „parte" a ființei ca ființă, pentru motivul decisiv că aceasta din urmă desemnează de fapt mai puțin ființa în general, cât ființa lumii sublunare în general. Astfel, dacă este adevărat că schema aristotelică la origine și în aparența ei exterioară tindea către schema pe care o va reține tradiția, dar pe care Aristotel nu și-a asumat-o niciodată până la capăt, în schimb demersul efectiv al filosofului dezvăluie o altă structură, care este inversul primeia: ființa în general, adică așa cum ar trebui să fie în generalitatea ei, este ființa divină și, dimpotrivă, tocmai ființa în calitate de ființă a lumii sublunare este cea care comportă particularitatea de a fi divizată cu ea însăși. Pe de altă parte, ființa divină sfârșește prin a juca de fapt la Aristotel rolul pe care îl va juca posibilul la leibnizieni: ea este, într-adevăr, ființa esențială care nu comportă nici una din limitările existenței sensibile; și invers, ființa ca ființă a ontologiei aristotelice nu este ființa doar posibilă, ci acea ființă realizată istoric în lumea sublunară pe are omul o întâlnește la orizontul discursului și al acțiunii sale. Trebuie deci inversat raportul pe care o tradiție insistentă[7], mai atentă la declarațiile de principiu ale filosofului decât la realitatea demersului său, îl instituie între ontologia și teologia lui Aristotel: ontologia lui Aristotel, și nu teologia sa, este cea care trebuie înțeleasă ca *metaphysica specialis*, metafizică a Particularității, a Excepției, care de data aceasta nu mai sunt eminente, ci deficiente, și care constituie ființa Lumii sublunare în raport cu Ființa esențială. Prin urmare, nu-i mai revine teologului să explice Particularitatea, ci teoreticianului ființei ca ființă. Într-adevăr, nu ființa lumii sublunare este oarecare; în consecință, se înțelege de la sine, oarecare este ființa divină. Teologia, și nu ontologia, este cea care se revelează ca teorie despre ființa oarecare, o

ființă despre care nu este nimic de spus, decât că este ceea ce este și nu este ceea ce nu este; dimpotrivă, ontologia este cea care, în calitate de căutare a unității în sciziune, se constituie ca metafizică a finitudinii și a accidentului, răspuns la uimirea în fața a ceea ce nu vine de la sine; în cele din urmă, ontologiei trebuie să-i fie restituită, în cadrul demersului efectiv al lui Aristotel, această dimensiune a particularității pe care o reconstrucție abstractă a filosofiei sale o atribuia pe nedrept teologiei sale.

Care este deci particularitatea ființei ca ființă a lumii sublunare? I-am remarcat până acum caracteristicile negative: ea nu este un gen, este afirmată în mai multe sensuri, unitatea sa nu este dată, ci „căutată", ea nu se manifestă în disocierea predicativă decât oblic etc. Sarcina unei ontologii fundamentale, chiar dacă ea rămâne implicită la Aristotel, ar fi să caute temeiul acestei sciziparități care afectează ființa lumii sublunare și care o face să nu realizeze esența ființei în general, așa cum o vedem realizată în divin. Răspunsul la această întrebare ține de un singur cuvânt: *mișcarea*. Într-adevăr, după cum am intuit[8], mișcarea este diferența fundamentală care separă divinul de sublunar.[9] Faptul că ar exista intermediari între imutabilitatea Motorului Prim și mișcarea discontinuă și dezordonată a ființelor lumii sublunare nu trebuie să ascundă radicalitatea rupturii care se instituie astfel în ființă.[10] După cum am văzut[11], ființa în mișcare și ființa imobilă nu sunt două specii opuse în interiorul aceluiași gen. Mișcarea nu este o diferență specifică, adică o diferență a cărei prezență sau absență nu ar împiedica rostirea unui discurs unic despre ființele pe care le afectează sau nu le afectează. Ea nu este o diferență care să permită subzistența unei Unități mai înalte; ea este Diferența care face imposibilă prin principiul ei orice unitate, este Accidentul care nu este un accident oarecare printre celelalte, ci factorul datorită căruia unitatea ființei este de acum înainte afectată de distincția între esență și accident; este ruptura care separă lumea accidentului de lumea necesității. Constatarea că există grade în accidentalitate, că mișcarea regulată a sferelor cerești se apropie mai mult de imutabilitatea Motorului imobil decât mișcările neregulate ale lumii sublunare nu modifică deloc faptul că ruptura începe acolo unde începe mișcarea, că degradarea este prezentă începând cu mișcarea Cerului Prim, chiar dacă ea nu atinge treapta cea mai de jos decât în imprevizibilul mișcărilor din interiorul lumii sublunare și, în particular, în variația acțiunilor umane. Invers, ontologia, născută din reflecția laborioasă a oamenilor asupra ființei

care le este cea mai familiară, cea a lumii sublunare, va putea să se ridice până la examinarea acelei ființe aproape divine care este ființa corpurilor cerești. Dar ea nu va parcurge niciodată distanța infinită care separă Primul Mișcat de Motorul Prim imobil; parte a mișcării, ea nu va întâlni niciodată Principiul, adică începutul, el însuși imobil, al mișcării.

Prin urmare, cel mai bine este ca, provizoriu, să facem abstracție de intermediari și să considerăm mișcarea în radicalitatea ei. Poate că astfel vom sesiza însăși sursa ontologiei care, născută din nevoi umane, nu poate decât să întâlnească întâi ceea ce face din om o ființă aflată mereu în căutarea de nevoie a unei unități de care mișcarea îl lipsește în fiecare clipă.

Dar, dacă mișcarea reprezintă experiența fundamentală a omului, deoarece constituie realitatea cea mai familiară care i se oferă în lumea sublunară, aceasta nu dovedește încă faptul că ea își are locul în teoria ființei ca ființă. De fapt, Aristotel tratează *ex professo* despre mișcare nu în cadrul scrierilor metafizice, ci în *Fizica*. Mai mult, mișcarea pare să fie unicul obiect al fizicii, câtă vreme Aristotel afirmă, încă de la începutul *Fizicii*, că specificul ființelor naturii (τὰ φυσικά) este să fie în mișcare.[12] De fapt, o simplă privire aruncată asupra conținutului diferitelor cărți ale *Fizicii* arată că, de la un capăt la altul, direct sau indirect, nu este vorba aici decât de această realitate fundamentală pentru ființele naturale, care este mișcarea. Desigur, prima carte nu tratează direct mișcarea, ci numai numărul și natura principiilor. Ale cui principii sunt aceste principii? Aristotel nu se simte obligat s-o spună, căci era vorba aici de o problemă tradițională, ale cărei date le cunoștea toată lumea. De fapt, problema numărului principiilor este nemijlocit legată de problema mișcării: filosofii care susțin unicitatea principiului și imposibilitatea mișcării sunt unii și aceiași, după cum, invers, Aristotel admite pluralitatea principiilor pentru a salva mișcarea, care este lucrul „comun" tuturor ființelor naturale.[13] Cât privește natura principiilor, ea va fi dedusă printr-o analiză a generării; există lucrul care devine, sau *materia*, există ceea ce el devine prin generare, adică *forma*, și, în fine, există opusul formei, adică *privațiunea*, cea de la care plecând a survenit forma.[14] Raportul cărții a II-a cu problema mișcării este și mai vădit, pentru că ea dezvoltă definiția naturii ca „principiu și cauză a mișcării".[15] Cartea a III-a definește mișcarea însăși, apoi începe un studiu ce continuă în cartea a IV-a despre ceea ce am putea numi cerințele mișcării: infinitul, locul,

vidul, timpul. Cartea a V-a studiază diferitele feluri de mișcare. Cartea a VI-a demonstrează un anumit număr de propoziții care vor servi în cărțile a VII-a și a VIII-a la demonstrarea existenței unui Motor Prim imobil; sigur, acest principiu prim este imobil, iar studierea lui ne face să accedem astfel la teologie; dar e suficient să amintim că el este motor pentru a ne da seama că însăși imobilitatea lui nu este gândită aici decât drept condiție de posibilitate a mișcării.

În schimb, dacă facem abstracție de a doua jumătate a cărții K (8-12), care nu este decat o compilație a *Fizicii*, *Metafizica* nu tratează decât o singură dată despre mișcare, respectiv în capitolul 7 din cartea Z. Acest scurt studiu și îndeosebi poziția sa pun o problemă care, după cum vom vedea, nu se rezolvă luând acest pasaj drept o simplă digresiune sau drept o simplă reluare a rezultatelor din *Fizica*. Dar, în ansamblu, se poate spune că nici mișcarea și nici măcar ființa în mișcare nu par să fie obiectul explicit al speculațiilor metafizice. Comentatorii vor fi satisfăcuți de această absență, fie pentru că interpretează metafizica drept teologie, fie pentru că văd în ea o teorie generală a ființei; în primul caz, într-adevăr, metafizica s-ar ocupa de imobil; în al doilea caz, ea ar face „abstracție" de această „particularitate" pe care o constituie mișcarea, pentru a nu lua în considerare decât ceea ce este „comun" ființei în mișcare și ființei imuabile; în această privință, metafizica ar prelungi la un nivel mai înalt de abstractizare efortul întreprins deja de matematici care examinează ființa fizică în fapt considerând-o imobilă, știind totuși foarte bine că ea nu este așa[16]; până la urmă, metafizica s-ar deosebi de fizică prin abstractizarea radicală a mișcării.

Dar această sistematizare tradițională a raporturilor dintre metafizică și fizică implică o concepție a mișcării ce ni se pare contrară concepției pe care o sugerează însăși *Fizica* lui Aristotel. Întreaga teorie fizică a lui Aristotel contrazice ideea că mișcarea ar fi o proprietate accidentală, de care ar fi de ajuns să facem abstracție pentru a regăsi esența ființei în puritatea ei. În realitate – și aceasta vrea să spună Aristotel atunci când opune coruptibilul și incoruptibilul ca pe două genuri –, mișcarea afectează în totalitate ființa aflată în mișcare; ea este, dacă nu esența acesteia, cel puțin o afectare esențială, care o împiedică în chip radical să coincidă cu esența ei; mișcarea nu este un accident printre altele, ci ea este cea care face ca ființa în general să comporte accidente. În acest sens, fizica apare într-adevăr ca precedând metafizica, dar nu în sensul în care o înțelegeau comentatorii: ea nu reprezintă prilejul speculației metafizice, punctul de plecare pen-

tru ascensiunea abstracțiunii, ci condiționează complet însuși conținutul metafizicii; ea este cea care face ca ontologia să nu fie o teologie, adică știință a principiului din care ar deriva ființa în totalitatea ei, ci o dialectică a sciziunii și a finitudinii. Dacă ne este permis să reluăm aici cuvintele lui M. Heidegger, nu în teologie, ci în fizică trebuie să căutăm ceea ce este fundamental în ontologie; existentul în totalitatea lui nu se determină pornind de la divin, ci mișcarea este cea care constituie ființa ființării precum cea a lumii sublunare.

Această înrădăcinare a ontologiei aristotelice în experiența fundamentală a mișcării poate fi arătată în două moduri:

1) *Fizica* lui Aristotel este deja o ontologie;

2) Teoria ființei ca ființă își are efectiv originea (care constă, cum am văzut, în distingerea semnificațiilor ființei și căutarea problematicei lor unității) într-o reflecție asupra mișcării.

* * *

În ceea ce privește prima chestiune, Aristotel însuși ne ușurează sarcina. Încă din primele pagini ale *Fizicii*, suntem preveniți că cercetarea fizică presupune o investigație mai temeinică, ce are ca obiect chiar fundamentele acestei cercetări. De altfel, această dependență a fizicii de o speculație mai înaltă nu este specifică acestei științe: știm deja[17] că orice știință, în incapacitatea ei de a-și demonstra propriile principii fără să ajungă la un cerc vicios, le deține de la o știință anterioară. Cum principiile nu au ca obiect numai semnificații, ci și existențe[18], însăși existența fiecărei științe particulare depinde de o speculație mai înaltă. Prin urmare, nu fizicianului îi revine sarcina să-și justifice știința în fața celor care-i pun la îndoială însăși posibilitatea, contestând existența obiectului ei: „După cum geometrul nu poate decât să tacă în fața celui care îi răstoarnă principiile (este problema unei alte științe sau uneia comune tuturor celorlalte), tot așa se întâmplă cu cel care studiază principiile [fizice]."[19] După invocarea acestui principiu general ne-am aștepta ca Aristotel, așa cum face în alte împrejurări, să trimită la o „altă cercetare" – aceasta strict ontologică – o discuție care nu ține de știința fizică. De fapt, lucrurile nu se petrec așa. După ce amintește principiul, Aristotel nu se mai preocupă de această distribuire a competențelor între fizician și teoreticianul principiilor comune. El respinge pe loc acei filosofi care subminează temeiurile fizicii, căci, spune el în chip de justificare, „dacă studiul lor nu este fizic, li se întâmplă să formuleze aporii fizice".[20] Dacă discutarea și

stabilirea principiilor unei științe nu țin de însăși această știință, ci de știința „precedentă" (și știm că în ierarhia științelor nu există intermediari între fizică și „filosofie" în general, din care ea este o parte), se poate spune că evident cercetarea principiilor, care ocupă toată cartea I a *Fizicii*, este una ontologică, și nu una fizică.

Despre ce este vorba în acest caz? Negativ, este vorba de înlăturarea unei dificultăți preliminare create de cei care spun că totul este unu. De ce pune în discuție o asemenea teorie însăși posibilitatea fizicii? Aristotel nu explică această chestiune în mod direct. Dar faptul că filosofii vizați sunt eleații și că, la ei, teza unității ființei este legată de teza imobilității lui Unu pare să sugereze că, dacă eleații pun fizica sub semnul întrebării, este deoarece ei neagă mișcarea și, astfel, neagă și știința ființei în mișcare. De fapt, Aristotel pare într-adevăr să lege cele două probleme, atunci când scrie, parcă pentru a le eluda și pe una și pe cealaltă: „Cât privește faptul de a cerceta dacă ființa este unică și imobilă, acesta nu ține de cercetarea asupra naturii."[21] De altfel, după cum am spus, acest avertisment nu-l împiedică pe Aristotel să meargă mai departe: toată cartea I a *Fizicii* va fi consacrată discutării eleaților și a succesorilor lor mecaniciști, discuție care îi va permite lui Aristotel – urmând un procedeu din care am văzut alte exemple în *Metafizica* – să-și stabilească dialectic propria teorie. Într-adevăr, discuția se poartă intenționat nu asupra existenței mișcării, ci asupra numărului principiilor. Dar, în două rânduri, o remarcă a lui Aristotel va arăta, poate involuntar că, în realitate, ceea ce este în discuție dincolo de polemica privind unitatea este existența mișcării.

După ce amintește pe scurt în ce termeni pun predecesorii săi problema unității, Aristotel formulează, fără a se preocupa să facă vreo legătură cu problema precedentă, următoarea afirmație solemnă: „În ce ne privește, punem ca principiu afirmația că ființele naturii, în totalitate sau în parte, sunt mișcate; de altfel, aceasta se arată prin inducție."[22] Astfel, Aristotel opune raționamentelor „eristice" ale eleaților afirmația senină, ca fiind bazată pe „inducție", a existenței mișcării în natură. Vom remarca aici verbul ὑποκείσθω, care, mai mult decât o ipoteză sau un postulat (termeni care ar fi insuficienți pentru a exprima rezultatul unei inducții), pare să desemneze o constatare cu adevărat fundamentală, cea care va fi temeiul, poate arareori formulat, dar mereu presupus, al considerațiilor despre natură ce vor urma. Nici nu s-ar putea sugera mai bine că mișcarea nu este un fenomen accidental, ci unul cu adevărat substanțial, o dimensiune fundamentală a

ființei fizicului, adică a ceea ce există φύσει, prin natură. Nu există totuși, în această frază, o restricție importantă? Aristotel nu spune: *toate* ființele naturale, ci „ființele naturale, fie toate, fie unele" (ἢ πάντα ἢ ἔνια). Semnifică oare aceste cuvinte că, dintre ființele naturale, unele sunt mișcate, iar altele nu? Dar atunci, dacă este vorba de o simplă constatare empirică, la ce bun această afirmație „substanțială"? La ce bun să se recurgă la evidența inductivă, care nu poate justifica decât o propoziție universală, și nu particulară[23]? Într-adevăr, Aristotel opune aici raționărilor eleate realitatea universală a mișcării. Numai că, dacă mișcarea este o realitate universală, aceasta nu înseamnă că toate lucrurile din natură ar fi în fiecare moment în mișcare; dacă ar fi astfel, am scăpa de dificultățile filosofiei eleate numai pentru a ne confrunta, în schimb, cu cele ale heraclitismului. Într-un alt pasaj, Aristotel va arăta că realitățile lumii noastre nu sunt nici mereu imobile, nici mereu în mișcare, ci că ele sunt când în repaus, când în mișcare.[24] Realitatea universală, a cărei primă afirmare tocmai am văzut-o, nu este deci chiar mișcarea, ci faptul de *a putea fi* în mișcare sau în repaus; acest lucru este suficient pentru a distinge ființa lumii sublunare de ființa divină, care nu poate fi în mișcare. Dar, se va spune, oare stările de repaus, chiar evanescente, nu leagă ființa lumii sublunare cu ființa divină, fie și pentru scurte perioade de timp? Mai mult, moartea ființei vii (caz particular al ființei naturale), aducând-o într-un „repaus etern", nu o va asimila oare cu ființa care cunoaște eternul repaus? Vom vedea că această consecință nu este cu totul absentă din filosofia lui Aristotel și că moartea apare la el drept cea care, împietrind mișcarea, oferă o imitație a eternității. Se cuvine însă să subliniem mai întâi că această imitație este doar derizorie. Nu vorbim în același sens despre repausul Divinității și despre repausul ființei din lumea sublunară. Sau, mai degrabă, Divinitatea nu cunoaște repausul (ἠρεμία), ci este imobilă (ἀκίνητος). Aristotel distinge limpede între imobilitate, care este în raport de contradicție cu mișcarea (ἀκινησία în sens strict), și repaus, care este numai în raport de contrarietate cu aceasta. Imobilitatea este negația mișcării (cu toate că, pentru a-i reda adevărata pozitivitate ar fi mai exact să spunem că mișcarea este negația imobilității); repausul nu este decât privațiunea ei. „Imobil este ceva care nu poate în mod absolut să fie pus în mișcare (așa cum sunetul este invizibil); ... sau ceva care, fiind apt prin natură să se miște și capabil să o facă, nu se mișcă totuși când și unde ar trebui să o facă în mod natural; acesta este singurul caz de imobilitate pe care eu îl

numesc ființă în repaus. Într-adevăr, repausul este contrar mișcării; prin urmare, el este o privațiune în subiectul capabil să primească mișcarea."[25] Urmând definiția aristotelică a contrariilor (privațiunea fiind un caz particular al acestora), mișcarea și repausul sunt deci speciile extreme din interiorul aceluiași gen, care ar fi genul mobilității. Dar între mobilitate și imobilitate nu există numai o diferență de specie, ci și opoziția ireductibilă a două genuri.

Atunci când Aristotel definește natura ca „principiu de mișcare și de repaus"[26], evocarea repausului nu constituie deci o restricție, ci o confirmare a definiției ființei naturale ca ființă care poate fi în mișcare. Contează mai puțin aici faptul că Aristotel combate în această privință teza lui Heraclit potrivit căreia ființele mobile sunt mereu mișcate, chiar dacă „acest lucru scapă percepției noastre"[27], și că opune continuității astfel afirmate a mișcării discontinuitatea constatată a mișcărilor naturale, care se îndreaptă în mod necesar spre un capăt, fie și provizoriu. Căci, de fapt, acest capăt va fi totdeauna provizoriu, va fi totdeauna afectat de posibilitatea propriei sale suprimări; repausul este mereu *neliniștit* – oprire provizorie a mișcării precedente, așteptare a mișcării următoare. Și, dacă luăm în considerare lumea în ansamblul ei, putem fi siguri că ea comportă mereu mișcare într-o parte a ei; dacă Aristotel susține, în dezacord cu Heraclit, discontinuitatea mișcărilor parțiale, el admite în schimb continuitatea mișcării în ansamblul ei, continuitate cerută tocmai de discontinuitatea părților sale[28]; în cartea a VIII-a din *Fizica*, el va arăta că mișcarea fundamentală sub raport fizic este mișcarea locală circulară, pentru că numai o asemenea mișcare poate fi infinită și continuă.[29] Dacă o anumită ființă naturală poate fi în repaus, vom spune deci că ființa naturală în ansamblul ei este o ființă în mișcare, sau, mai exact, o ființă pentru mișcare, și dacă teoria fizică a mișcării trebuie să țină seama de opriri și de repausuri, ontologia nu se va putea interesa decât de posibilitatea mereu deschisă a mișcării, de instabilitatea fundamentală înscrisă în principiul ființei naturale ca realitate ce constituie „viața" sa.[30]

Această recunoaștere a coextensivității naturii și mișcării[31] ne permite să sesizăm întreaga importanță a unei alte observații din cartea I a *Fizicii*, potrivit căreia „tot ceea ce a devenit este compus".[32] Devenirea presupune compunerea: în ce sens trebuie să înțelegem această propoziție generală, care va reveni sub alte forme în întreaga *Fizică* a lui Aristotel? Am fi tentați mai întâi să ne aplecăm asupra unui pasaj

din *Parmenide* în care Platon arată că numai un lucru compus se poate mișca. În acest pasaj, bătrânul Parmenide se întreabă dacă unu este în repaus sau în mișcare. El începe prin a distinge două feluri de mișcare: alterarea și mișcarea locală. El arată după aceea că unu nu se alterează și nici nu se mișcă de la un loc la altul. Nu se alterează, căci a se altera ar însemna să devină altul, iar unu nu poate să devină altul decât este. Dacă își schimbă locul, ori se mișcă pe loc printr-o mișcare circulară, ori se deplasează de la un loc la altul. „Dacă se rotește în cerc, trebuie să se sprijine pe un centru și să aibă alte părți, cele care se rotesc în jurul acestui centru."[33] Or, unu nu comportă părți. Dacă se mută dintr-un loc în altul, această mișcare va implica o trecere în mod necesar progresivă: „Nu este oare o necesitate ca lucrul ce apare înăuntrul altuia să nu fie încă acolo, câtă vreme este abia pe cale să apară, dar ca el să nu fie nici în întregime în afara aceluia, câtă vreme începe deja să apară?"[34] Or, „ceva care nu are deloc părți" nu poate îndeplini o asemenea condiție.[35] Deci, unu nu se mișcă nici în acest mod mai mult decât în altele: „El nu se mișcă prin nici un fel de mișcare."[36] Cu toate că în *Parmenide* este vorba de un exercițiu dialectic, observăm importanța fizică a acestei teze: dacă unu nu se mișcă, înseamnă că lucrul ce se mișcă nu este unu, deci comportă părți, deci este compus și divizibil. Mișcarea presupune deci divizibilitatea. Ar fi chiar mai exact să spunem că ea întemeiază divizibilitatea, cel puțin în sensul că, potrivit exemplelor date de Platon, o dezvăluie. Alterarea este cea care ne avertizează că lucrul pe care îl credeam unu nu este așa, pentru că el are posibilitatea de a deveni altul, rămânând totuși el însuși. Mișcarea circulară a corpurilor cerești este cea care divizează spațiul ceresc în sfere ale Cerului. În fine, mobilul care se mișcă printr-o mișcare locală necirculară se scindează el însuși la infinit, după punctele din spațiu de care trece succesiv. Ceea ce este prim aici nu este divizibilitatea spațiului, ci mișcarea însăși ca diviziune. Mișcarea nu descrie un spațiu care ar fi deja acolo, căci aceasta ar însemna să presupunem că spațiul exista deja cu infinitatea părților sale, ci mișcarea este cea prin care există spațiu în general și prin care acest spațiu ni se dezvăluie retrospectiv ca putând fi divizat.

Aristotel va relua analizele de acest gen pe tot parcursul lucrărilor sale despre fizică. Astfel, în cartea a VI-a din *Fizica*, el va dovedi că „tot ceea ce se schimbă este în mod necesar divizibil"[37] cu argumente care le preiau aproape textual pe cele din *Parmenide*: „Pentru că orice schimbare merge de la un capăt la altul..., este necesar ca o parte

din lucrul care se schimbă să fie într-un capăt, iar o parte să fie în celălalt; căci este imposibil ca lucrul să fie în amândouă în același timp, sau să nu fie nici în unul, nici în celălalt."[38] Reciproc, el va arăta că indivizibilul nu poate să se miște[39] și în altă parte, va folosi acest rezultat general pentru a arăta că nu există nici generare, nici corupere a punctului, a liniei sau a suprafeței (care sunt toate indivizibile printr-o anumită dimensiune)[40] și nici a formei, care este indivizibilă sub raport metafizic.[41] În sfârșit, în altă parte, Aristotel va arăta că între motor și mobil nu poate exista decât un simplu „contact" ce păstrează individualitatea și a unuia și a celuilalt, și nu o fuziune esențială, căci „omogenul și unu sunt impasibile".[42] Dar nu este vorba aici decât de aplicări *fizice* ale principiului compunerii ființei în mișcare, chiar atunci când este vorba de a constata în mod negativ că, în cazul ființelor matematice sau al formei, indivizibilitatea acestor ființe le împiedică să fie generabile și coruptibile, deci să fie ființe fizice. Ceea ce vrea să arate Aristotel în urma analizei platoniciene din *Parmenide* este faptul că mișcarea introduce în ființă o divizibilitate în elemente, caracteristică materiei; astfel, el va arăta că până și ființele care se mișcă în cerc în cer, considerate în general imateriale, comportă cel puțin o materie locală (ὕλη τοπική) datorită simplului fapt că sunt în mișcare – ceea ce nu este decât un alt mod de a exprima divizibilitatea lor infinită, ea însăși consecință a continuității mișcării lor.

Dar textul din cartea I a *Fizicii*, dacă se compară cu alte formulări fizice ale aceluiași principiu, ni se pare a avea totodată, în contextul în care este folosit, o semnificație mai fundamentală. „Tot ceea ce a devenit este compus; există, pe de o parte, lucrul care a devenit, iar pe de altă parte, ce a devenit acesta[44], ceea ce se înțelege în două sensuri: fie subiectul, fie opusul.[45] Îl numesc opus pe analfabet, iar subiect pe om; absența figurii, a formei, a ordinii, iată opusul; bronzul, piatra sau aurul, iată subiectul".[46] Acest text indică deci diviziunile pe care devenirea le determină în ființă. Spunem corect „determină", și nu „presupune", căci însăși evoluția analizei, care pleacă de la devenire, arată limpede că devenirea este realitatea fundamentală sub presiunea căreia ființa în devenire se va deschide unei duble disocieri și fără de care nu ar exista nici o rațiune pentru a o considera complexă. Prima disociere este cea care se exprimă în discursul predicativ sub forma distincției între subiect și predicat: există *cel care* devine și *ceea ce* devine cel care devine. Dar se va spune: unde este aici disocierea, câtă vreme discursul predicativ exprimă o identitate – aici, o identitate

devenită – între subiect și predicat? De fapt, predicația, cel puțin atunci când nu este tautologică, este o sinteză, iar Aristotel nu spunea altceva atunci când postula ca principiu că „tot ceea ce a devenit este compus (σύνθετον)". Or, compunerea predicativă presupune o disociere prealabilă[47] și ea nu este posibilă decât acolo unde această disociere este dată, adică în ființa în mișcare; numai mișcarea permite distingerea atributului care îi survine subiectului de subiectul însuși. Cum să știm noi că Socrate este așezat, dacă Socrate ar fi mereu așezat și nu s-ar ridica? Altfel spus, cum să distingem atributul de subiect, dacă atributul nu s-ar separa de subiect într-un moment sau altul al existenței subiectului? Se va spune, desigur, că această distincție nu este valabilă decât pentru atributul accidental, care poate să fie prezent sau nu în subiect. Dar, chiar în cazul atributului esențial, distingerea sa de subiect (ea însăși condiție a sintezei predicative) nu este posibilă decât printr-o mișcare presupusă, căreia îi recunoaștem imediat imposibilitatea, un fel de variație imaginară, prin care ne întrebăm dacă subiectul ar mai fi încă subiectul, dacă am presupune că unul sau altul din atributele sale ar lipsi: astfel, un triunghi poate înceta să fie din alamă, sau să fie isoscel, fără a înceta din aceste cauze să fie triunghi; dar dacă îl deposedăm de cele trei laturi ale sale, îl suprimăm ca triunghi: se întâmplă așa pentru că trilateralitatea este un atribut esențial al triunghiului.[48] Deci și aici o mișcare imaginară (dar imaginația nu este ea însăși o mișcare?[49]) este cea care disociază unitatea ființei într-un subiect și un predicat, substituie unității indistincte a lui τι structura diferențiată a lui τι κατά τινος.[50]

Dar această disociere nu este singura pe care mișcarea o instituie în ființă. Într-adevăr, ceea ce devine se afirmă în două sensuri: există ceea ce dispare în cadrul devenirii și se șterge înaintea a ceea ce survine; pe de altă parte, există ceea ce se menține în cadrul devenirii și face ca, într-adevăr, aceeași ființă să devină ce nu era. Și aici, limbajul dezvăluie această dublă posibilitate: se poate spune că analfabetul devine cult, dar și că omul devine cult; ceea ce devine este atât ceea ce era și nu va mai fi, cât și ceea ce va mai fi încă atunci când ceea ce era nu va mai fi. Devenirea revelează deci în devenit o triplicitate sau mai degrabă o dublă dualitate de principii[51]; dacă numim *formă* ceea ce survine în cadrul devenirii și se exprimă prin atribut, atunci forma se opune, pe de o parte, subiectului ca *materie* a devenirii, iar pe de altă parte, subiectului ca absență a acestei forme, respectiv ca *privațiune*. Pe această cale, Aristotel i-a respins pe eleați, care nu cunoșteau

decât un singur principiu pe care, întrucât ignorau privațiunea, credeau că-l găsesc fie în materie, fie în formă.[52] Dacă triplicitatea principiilor ființei îi este impusă ființei prin faptul că este în mișcare, înțelegem acum, în sens invers, de ce doctrina unicității principiului era legată de cea a imposibilității mișcării.

Ne rămâne însă să explicăm ce importanță are această disociere a ființei în principiile ei. Am văzut mai sus că Aristotel, atunci când relua în sens fizic principiul platonician al divizibilității lucrului general, înțelegea prin aceasta o divizibilitate în elemente. Dar de el este oare vorba atunci când spunem că ființa în devenire este un compus din materie, formă și privațiune? Elementele ființei, respectiv „componentele sale imanente și prime"[53], sunt ele însele părți ale ființei, deci ființe. Or, privațiunea nu poate fi o parte a ființei, pentru că ea nu este de ordinul ființei, ci al neființei. Cât privește materia și forma, dacă sunt componente reale ale ființei în devenire, ele nu sunt totuși și părți ale ei. Dovada este că ele nu pot fi disociate fizic; nu se poate concepe, într-o ființă existentă fizic, nici materie fără formă, nici formă fără materie. Să adoptăm atunci terminologia abstracției pentru a exprima acest raport dintre totalitatea concretă a devenirii și „aspectele" pe care le distingem în ea? Dar, pentru noi, procesul de abstracție este legat de cel de generalizare; or, nimic asemănător nu survine în procesul prin care devenirea ne constrânge să distingem materia, forma și privațiunea. Forma „abstractă" a materiei nu devine cu atât mai generală, după cum nu devine nici materia, căci fiecărei materii îi corespunde o formă determinată, și invers: ἄλλῳ εἴδει ἄλλη ὕλη.[54] Cât privește privațiunea, dacă o generalizăm, o reducem la un pur neant de ființă și gândire; privațiunea nu este absența în general, ci absența unei anumite prezențe; mai precis, ea nu se constituie ca atare decât retroactiv, ca lipsă și așteptare a ceea ce a devenit de fapt subiectul. Terminologia părții și întregului, a abstractului, care este general, și a concretului, care este particular, și, în general, terminologia *elementului*, înțeles drept componentă fizică sau logică, sunt întru totul neadecvate pentru a exprima raportul materiei, formei, privațiunii cu ființa în devenire, ale cărei „principii" sunt, după cum spune Aristotel. Ceea ce exprimă triplicitatea principiilor nu este o oarecare tripartiție fizică sau logică a unui întreg care ar fi în consecință „compus" sub aspect fizic sau logic, ci triplicitatea, sau mai degrabă dubla dualitate, care izvorăște din ființa însăși, de vreme ce comportă posibilitatea mișcării. Nu noi suntem cei care numărăm trei principii în ființă, pen-

tru a extrage de aici o schemă explicativă „generală"; ființa este cea care, de fiecare dată, în fiecare din clipele sale, se dedublează și se re-dedublează, „izbucnește", dacă putem spune așa, într-o pluralitate de sensuri și direcții, care definește unitatea pe care am putea-o numi „extatică", acea παλίντονος ἁρμονίη a structurii sale.[55]

Dacă ființa în devenire comportă trei principii, Aristotel nu a ajuns la ele printr-o însumare pornind de la unitate; l-am văzut deja reproșându-i lui Platon că multiplică principiile legate de ființă, în loc să caute structura multiplu semnificantă a ființei înseși; deci, nu este vorba aici de o adăugare la ființă, ci de o duplicare și de o reduplicare firească a ființei înseși, în calitate de ființă în mișcare. De ce această duplicare se dedublează ea însăși și dă naștere astfel la trei principii, și nu la două? Aristotel explică puțin mai departe: pentru că", spune el, „este nevoie de un subiect pentru contrarii"[56] și, puțin mai sus: „Nu poate exista pasiune reciprocă între contrarii."[57] Aceste două observații, care nu sunt dezvoltate aici, ne trimit la teoria aristotelică a contrariilor.[58] Contrariile sunt acele atribute care diferă cel mai mult în interiorul aceluiași gen[59]; ele constituie maxima diferență compatibilă cu apartenența la un același gen[60], pe când atributele contradictorii nu pot fi atribuite decât unor genuri cărora le conferă, chiar pe această cale, incomunicabilitate. În virtutea acestor definiții, atunci când un lucru primește succesiv două atribute contrare, el devine desigur altfel, dar nu devine alt lucru: el rămâne substanțial același, în timp ce un lucru care primește un atribut contradictoriu încetează, prin chiar acest fapt, să mai fie ceea ce era; el este distrus ca atare sau, invers, este produs; nașterea și moartea sunt mișcarea conform contradicției.[61] Contrariile sunt deci limitele extreme între care este posibilă o generare reciprocă[62], adică reversibilă, care nu distruge astfel unitatea generică a lucrului care devine. Prin urmare, ce vrea să spună Aristotel atunci când afirmă că „nu poate exista pasiune reciprocă între contrarii"? Aici, negația nu se referă la pasiunea însăși (căci contrariile suferă acțiunea unul prin celălalt și în această „pasiune" constă mișcarea), ci la reciprocitatea pasiunii; în cazul în care contrariile ar fi numai ele față în față în cadrul mișcării, apariția unuia ar însemna moartea celuilalt: când caldul devine rece, el este distrus în calitate de cald și, când recele devine cald, el este distrus în calitate de rece. Prin urmare, nu este restaurat același rece, ci este instaurat altceva. Dacă nu ar exista decât contrariile față în față, mișcarea ar fi o succesiune de pieiri și nașteri și nu ar avea nici o continuitate. Dar experiența ne învață

că mișcarea potrivit contrariilor este reversibilă, noi trebuind să vedem în această reversibilitate nu o renaștere, ci doar o reîntoarcere, nu negația unei negații, ci restaurarea unei privațiuni. Survenind succesiv și, tocmai de aceea, excluzându-se[63], contrariile nu pun prin aceasta în cauză permanența lucrului care devine și care pe parcursul schimbării rămâne ceea ce Aristotel exprimă prin cuvintele: ὑποκεῖσθαι, ὑποκείμενον.

Triplicitatea principiilor mișcării apare în consecință drept condiția unității sale extatice. Dacă mișcarea ar fi doar înlocuirea privațiunii cu forma, ea s-ar naște o dată cu apariția fiecărei forme și ar înceta o dată cu dispariția ei. Aristotel respinge însă o asemenea concepție discontinuă despre mișcare, pe care Platon o sugerase într-un pasaj din *Parmenide*.[64] Sau, mai degrabă, ceea ce este discontinuu este succesiunea accidentelor care survin și dispar. Dar, după cum un discurs care nu ar conține decât atribute ar fi neinteligibil[65], tot astfel o lume în care accidentele s-ar succeda ar fi incoerentă. Așa cum inteligibilitatea discursului implică admiterea unui subiect distinct de atribute, și coerența lumii cere ca succesiunea accidentelor să nu afecteze permanența subiectului. Sau, mai degrabă, subiectul devenirii se afirmă în două sensuri; există un subiect evanescent care se suprimă în devenire: astfel, analfabetul dispare devenind cult; dar subiectul este, de asemenea, și ceea ce nu dispare: omul, din analfabet cum era, devine cult, fără a înceta să fie om. Aristotel răspunde, astfel, la două probleme ridicate de filosofia anterioară: cea potrivit căreia subiectul trebuia să dispară devenind altul (Clinias ignorantul murea devenind savant)[66]; și cealaltă problemă, ridicată de eleați, potrivit căreia mișcarea nu există, neputând proveni nici din ființă, nici din neființă. În realitate, trebuie spus că într-un anumit sens lucrul devenit vine din ființa care este subiectul – adică aici materia – devenirii; în alt sens, lucrul devenit vine din neființă, dar din acea neființă relativă care este privațiunea. Aristotel descoperă această dualitate în dublul sens al expresiei γίγνεσθαι ἐκ, „a veni din" și „a fi făcut din"; trebuie să spunem totodată – deși în două sensuri diferite – că omul cult vine din analfabet și că statuia este făcută (γίγνεται) din bronz.[67] Dar o altă expresie ne permite să diferențiem ceea ce este ascuns în ambiguitatea verbului γίγνεσθαι: spunem că statuia este din bronz (χαλκοῦς), dar nu spunem despre cel cult că este (făcut) din analfabet.[68]

Această analiză ar fi însă incompletă dacă nu am raporta-o la analiza timpului, cu toate că Aristotel nu face direct acest lucru. Implicațiile

temporale ale disocierii ființei-în-mișcare în materie, privațiune și formă se pot explicita clar începând cu analiza din cartea I a *Fizicii*: forma este ceea ce va fi lucrul, privațiunea ceea ce era, iar subiectul (ὑποκείμενον) ceea ce subzistă, rămâne (ὑπομένει)[69], nu încetează să fie prezent pe parcursul accidentelor care îi survin. Subiectul prezintă aici aceleași trăsături ca *acum*-ul (νῦν)[70], pe care Aristotel îl va analiza în cartea a IV-a a *Fizicii*. Întreaga analiză aristotelică a timpului se bazează pe ideea permanenței *acum*-ului; fără această permanență, timpul nu ar fi nimic, căci trecutul nu mai este și viitorul nu este încă, iar ceea ce este compus din neființe este el însuși neființă.[71] Singura realitate a timpului este deci cea a *acum*-ului. În ce constă această realitate? *Acum*-ul apare în primul rând ca o limită de fiecare dată diferită, căci timpul, fiind o totalitate divizibilă, pare să admită o infinitate de limite; dar, pe de altă parte, el pare să fie de fiecare dată același, căci, dacă nu ar fi, în ce timp ar deveni el altul?[72] Această ultimă observație vădește limpede caracterul fundamental al *acum*-ului; el nu poate să devină el însuși altul, pentru că este cel în care se produce orice devenire. Dar, câtă vreme vorbim despre timp în general, rămânem la considerații doar didactice, deci vide, asupra timpului, pe când singura realitate este aceea a ființei-în-timp, care nu este alta, după cum vom vedea, decât tocmai ființa în mișcare. Permanența *acum*-ului se întemeiază pe permanența mobilului care este totdeauna acum ceea ce este.[73] Dar această permanență comportă o anumită alteritate; „acum-ul este același în calitatea lui de a fi ceea ce este de fiecare dată; dar el este diferit în ceea ce privește ființa sa"[74] și mai departe: „Mobilul este același în calitatea lui de a fi ceea ce este de fiecare dată (un punct, o piatră sau altceva de genul acesta), dar este diferit prin discurs, în felul în care sofiștii consideră că Coriscos la Lyceu este diferit de Coriscos în agora."[75] Acest text arată clar înrădăcinarea comună a discursului atributiv și a timpului extatic în realitatea fundamentală a mișcării; pentru că mobilul se mișcă, subiectul atribuirii primește atribute care îi modifică ființa-aici, iar *acum*-ul devine de fiecare dată altul în conținutul său; dar pentru că obiectul mobil rămâne subiectul mereu prezent (ὑποκείμενον) al modificărilor sale, esența nu dispare în atribuirile accidentale care îi survin, iar *acum*-ul asigură „continuitatea mișcării"[76], asemenea unui punct care se deplasează pe o dreaptă sau asemenea unității care se repetă nedefinit în numărare.[77] Nu vom fi surprinși că în limbajul gramaticienilor ὑποκείμενον care desemnează la Aristotel materia mișcării și totodată su-

biectul logic, a sfârșit prin a semnifica timpul prezent.[78] Această prezență a prezentului nu este totuși prezența imuabilă a eternului: este o prezență care devine în fiecare moment prezență a unui nou eveniment, care îi ia locul precedentului; ea se diversifică totodată în *înainte* și *după* ale timpului și în variabilitatea infinită a discursului[79]; din acest punct de vedere, *acum*-ul nu este mai puțin divizator decât unificator: „Timpul este continuu datorită *acum*-ului și este divizat în funcție de acum."[80] Materia asigură continuitatea mișcării, în același fel: același bronz este, rând pe rând, bronz inform și statuie; dar tot materia este cea care divide mobilul în funcție de infinita sa mutabilitate.

Vom vedea că aceste observații nu se limpezesc decât o dată cu o nouă analiză: permanența *acum*-ului sau a materiei sau a subiectului logic este mai puțin permanența unei ființe, cât a unei potențe a ființei; ceea ce se menține în cadrul mișcării este mutabilitatea mereu prezentă a celui care se mișcă, adică mai puțin o prezență, cât ceva prin care o prezență în general este posibilă. Terminologia părții și a întregului, a „compunerii", a materiei și a formei va trebui îndepărtată, dacă recunoaștem că nu este vorba aici numai de o divizare în părți, ci de manifestarea structurii ființei în mișcare, o structură indisolubil unificatoare și divizatoare, într-un cuvânt „extatică". Dacă recunoaștem că forma este viitorul mișcării, că privațiunea este trecutul ei și că materia este prezentul ei indefinit prezent în noutatea lui, atunci nu vom divide ființa în părți care să fie ele însele ființe: căci trecutul și viitorul, cum am văzut, nu sunt ființe, iar „*acum*-ul nu mai este parte a timpului... că punctele nu sunt părți ale liniei".[81] Singura ființă care este aici în cauză este însăși ființa în mișcare; ea este realitatea ultimă dincoace de care, dacă am năzui să descoperim alte ființe componente, nu am găsi decât vidul discursului. Dar discursul, care ar fi neputincios dacă am aștepta de la el vreo revelare a elementelor ființei, nu este mai puțin locul unde se manifestă structura complexă a ființei în mișcare, așa cum se arată ea prin pluralitatea semnificațiilor cuvântului *ființă*. Teza fizică a divizibilității mișcătorului se traduce pe plan ontologic prin teza pluralității sensurilor ființei; nu ne va surprinde deci faptul că, în cartea I a *Fizicii*, această teză ontologică este mereu amintită drept principiu al respingerii celor care, suprimând mișcarea, suprimau astfel chiar fizica: „Raționamentul lui Parmenide este fals, pentru că el ia ființa în sens absolut, în timp ce ea are mai multe sensuri."[82] Nu avem aici, totuși, decât o reconstrucție retrospectivă a demersului lui Aristotel și, în sens opus, a celui al lui Parmenide.

Parmenide nu a ignorat o teză pe care ar fi cunoscut-o dacă ar fi citit cărțile lui Aristotel sau dacă i-ar fi urmat cursurile. Dar lucrurile stau invers: lipsurile lui Parmenide, tăcerea sa în fața mișcării sunt cele care îl determină pe Aristotel să recunoască semnificația multiplă a ființei în mișcare; sau, mai degrabă, Parmenide nu reprezintă aici decât unul din momentele după a căror parcurgere „constrângerea fenomenelor", în fața căreia și el și discipolii săi vor trebui să cedeze parțial[83], sfârșește prin a ieși la lumină. Constrângerea fenomenelor este cea care îi determina deja pe eleați să facă disocieri în conceptul de cauză, în ciuda hotărârii lor pentru unitate. Constrângerea mișcării este cea care, prin mijlocirea cuvântului filosofic, divide ființa, împotriva ei înseși, într-o pluralitate de sensuri a căror unitate rămâne, totuși, mereu „căutată".

§2 Actul neîncheiat

„Ei au greșit pentru că nu au făcut distincția între semnificații."[84] La sfârșitul primei cărți din *Fizica*, Aristotel rezumă prin această formulă critica sa la adresa eleaților și introduce propria sa soluție a aporiei: distincția între formă și privațiune, pe de o parte, între formă și materie, pe de altă parte, ne permite să afirmăm că ființa, dacă nu poate proveni din ființa *în sine*, poate proveni din acea ființă *prin accident* care este privațiunea și, dacă nu poate proveni din neființa în sine, poate proveni din acea neființă prin accident care este materia. Acesta este cel puțin un mod de „a rezolva" aporia; dar mai există unul, pentru elaborarea căruia Aristotel ne trimite la alte scrieri: acesta constă în a distinge actul și potența sau, mai precis, în a recunoaște că „aceleași lucruri pot fi afirmate în funcție de potență și de act."[85]

Spre deosebire de distincția celor trei principii, distincția dintre act și potență este mai mult presupusă în *Fizica*, decât dovedită cu adevărat. În cartea a III-a, ea este luată drept cunoscută în cadrul analizei mișcării, și trebuie să căutăm elaborarea sa în cartea Θ a *Metafizicii*. Această așezare ne-ar putea lăsa să credem că distincția dintre act și potență este independentă de analiza mișcării și că aceasta din urmă nu constituie decât unul din domeniile ei de aplicare. De altfel, acest lucru pare să reiasă chiar din planul cărții Θ, așa cum este el anunțat în primele rânduri ale acestei cărți: „Potența și actul se găsesc dincolo de cazurile legate numai de mișcare". Deci, Aristotel anunță că, după ce a vorbit despre potență în raporturile ei cu mișcarea, va trata „în

discuțiile sale asupra actului despre alte feluri de potență".[86] Dar se cuvine să observăm mai întâi că Aristotel prezenta puțin mai sus potența relativă la mișcare drept potența propriu-zisă (μάλιστα κυρίως)[87], regretând în același timp că acest sens „nu este util demersului său actual". Pe de altă parte, în a doua parte a cărții Θ, el nu va trata, în fapt, o altă potență decât cea relativă la mișcare, ci numai actul, cu scopul manifest de a arăta că poate să existe un act fără potență, un Act pur, care nu este mișcare, ci, dimpotrivă, se confundă cu imobilitatea divină. Dar această trecere la limită, această teologizare a noțiunii de act nu afectează cu nimic originile sublunare ale noțiunii și, dacă prin epuizarea implicațiilor mundane ale noțiunii de act Aristotel ajunge să o aplice la descrierea esenței divine, această nouă întrebuințare nu contrazice, ci confirmă faptul că distincția între act și potență se impune gândirii diacritice numai și numai prin mișcare: dovada este că doar Imobilul este Act pur, adică act fără potență, și că tot restul, adică mișcătorul în totalitatea sa, se caracterizează prin ceea ce scolastica va numi „compunerea" actului și a potenței.

Dacă noțiunea de potență (δύμανις) implică nemijlocit referința la o putere, și mai precis la puterea-de-a-deveni-altul[88], cei doi termeni pe care îi folosește Aristotel acolo unde tradiția vorbește constant despre act – ἐνέργεια și ἐντελέχεια – se referă și mai concret la experiența mișcării. În cazul cuvântului ἐνέργεια, ceea ce persistă în gând dincolo de formarea savantă a cuvântului, este activitatea artizanală, mai precis opera (ἔργον). Sigur, actul nu este activitatea, iar Aristotel va avea grijă să-l distingă de mișcare[89], însă este rezultatul ei. El nu înseamnă să devii, ci să fi fost devenit, nu înseamnă să construiești, ci să fi fost construit[90], nu este prezentul sau aoristul lui „a mișca", ci perfectul acestui verb, respectiv a-fi-mișcat sau a-fi-fost-mișcat.[91] Tot astfel, cuvântul ἐντελέχεια se referă la sensul dinamic al lui τέλος, care desemnează scopul în sensul de încheiere, împlinire, realizare; ceea ce răzbate atunci din forma savantă a cuvântului nu este, desigur, nici împlinirea însăși și nici măcar ideea de împlinire, în calitate de motor psihologic al acțiunii, de cauzalitate a ideii, de finalitate în accepțiunea modernă a acestui cuvânt, ci ceea ce este și se menține împlinit în împlinire, și aici fiind vorba de un perfect care urmează și supraviețuiește aoristului care i-a dat naștere.[92] Chiar în momentul în care Aristotel o distinge de mișcarea însăși, noțiunea aristotelică de act își dezvăluie deci înrădăcinarea în mișcare: ea desemnează, desigur, modul de a fi al imobilului, dar al unui imobil care a *devenit* ceea ce este. Imobilitatea

actului este imobilitatea unui rezultat, care presupune deci o mișcare anterioară. Specificul operei este să trimită la o producere, la un producător; specificul scopului este să trimită la o încheiere. Iată de ce noțiunea de act nu își este suficientă sieși, ci rămâne corelată cu noțiunea de potență, neputând fi gândită decât prin aceasta din urmă; actul nu survine, nu se revelează în împlinirea lui decât prin potența, prin puterea unui agent. Ce-i drept, această putere este mai mult revelatoare decât creatoare (dintr-o rațiune de principiu pe care o vom menționa mai departe); potenței active a agentului îi corespunde o potență pasivă, un a-putea-deveni, din ceea ce preexistă operei: materia.[93] Statuia este în potență în marmură, pentru că sculptorul are potența de a o face să apară în marmură. Și, cum actul în împlinirea lui este cel care revelează potența activă a sculptorului, în cele din urmă nu potența revelează actul, cum ar tinde să admită o analiză superficială, ci actul este cel care, chiar în momentul în care survine, revelează potența ca însăși condiția apariției sale: „Cunoaștem construcțiile geometrice făcându-le."[94] Lucrul geometrului este cel care revelează spațiul geometric, dar lucrarea însăși nu s-ar încheia cu figura geometrică dacă spațiul nu ar fi mai întâi geometrizabil. În consecință, înțelegem că răspunsul lui Aristotel nu va fi univoc, atunci când se întreabă ce este prim, potența sau actul: potența este primă într-un sens, secundă în altul. Ea este primă, spune în general Aristotel, în ordinea generării sale[95], cel puțin dacă este vorba de o generare particulară, de o generare *hic et nunc*, în care se vede clar că germenul preexistă florii și fructului. Fără îndoială că prin această restricție Aristotel vrea să arate că nu aceeași situație este și în ordinea generării în general: căci aici vedem că generatorul preexistă germenului și că numai omul naște omul[96], pentru că trebuie înțeles că numai omul în act, și nu Ideea de om, care nu ar fi om decât în stare potențială, naște omul care este în stare potențială în germen. Prin urmare actul, și numai el, este cel care face potența să treacă în act[97], ceea ce nu împiedică această trecere în act să fie nu doar actualizarea potenței asupra căreia acționează, ci și a propriei potențe, să fie actul comun a două potențe. Este deci adevărat dacă spunem în același timp că potența preexistă actului ca și condiție a actualității sale și că actul preexistă potenței ca revelator[98] al potențialității sale. Dar dacă ne gândim că revelația însăși este un act, actul discursului uman, că o distincție între *ratio essendi* și *ratio cognoscendi* ar fi anacronică aici, fiindcă pentru Aristotel faptul de a cunoaște este încă o ființă, va trebui să fim de acord că dezbaterea

asupra anteriorității potenței sau, respectiv, a actului – dezbatere care va da naștere, mai târziu, unor zeflemele facile[99] – este o falsă dezbatere. Actul și potența sunt co-originare; ele nu sunt decât extaze ale mișcării; reală este doar ciocnirea dintre potență și act în cadrul mișcării; numai violența discursului uman – el însuși mișcare în mișcare – poate să mențină disociată, sub forma prea ușor socotită scolastică a distincțiilor de sens, tensiunea originară care constituie, în unitatea ei mereu divizată, ființa ființei în mișcare.

Distincția dintre ființa în act și ființa în potență nu s-ar fi născut niciodată fără aporiile clasice referitoare la mișcare. Sub „constrângerea fenomenelor" care se manifestă în dificultatea discursului iese la lumină distincția dintre act și potență, mai puțin ca soluție, cât ca o teoretizare a acestei dificultăți. Aceste aporii pot fi așezate sub două titluri:

1) Cum poate ființa să provină din neființă?
2) Cum poate același să devină altul?

*

* *

1) Prima aporie pare să fi fost sugerată de aparențele creatoare ale schimbării; fie că este creștere, alterare sau, cu atât mai mult, naștere, mișcarea pare eficace, creatoare de cantități, de calități sau chiar de esențe noi. Chiar și mișcarea locală, fiind creatoarea unor noi localizări, participă în același fel, dacă ne amintim că locul este o categorie a ființei, la același titlu ca și cantitatea sau calitatea. Cum poate deci neființa, despre care grecii știau încă de la Parmenide că nu este, să zămislească tot ceea ce este? În prelungirea gândirii parmenidiene, singura soluție a părut să fie aceea de a nu vedea decât o aparență în această generare a ființei de către neființă: nu pentru că ființa zămislită din neființă era ea însăși neființă, ci, dimpotrivă, pentru că pretinsa neființă generatoare era în realitate o ființă, cu toate că ea nu putea avea însușirile ființei care ne este familiară, respectiv care este diferențiată pentru că a devenit. Sub diverse forme, care își capătă expresia cea mai desăvârșită la Anaxagoras, presocraticii spun că la începutul tuturor lucrurilor era Totalitatea. Astfel, ne-am putea dispensa de această creație *ex nihilo*, pe care gândirea greacă nu a luat-o în considerare decât pentru a o respinge imediat ca fiind absurdă; mișcările aparente ar fi mișcări în mod necesar parțiale, care ar fragmenta o totalitate inițială dată.[100] Numai că ar trebui explicată, de asemenea, *aparența* conform căreia mișcarea dă naștere unor ființe noi

care se nasc și mor. Pentru a face dreptate aparenței, trebuie adăugată o precizare la teoria precedentă: în cadrul devenirii, nu este dat totul deodată, ci succesiv, iar această succesiune face ca subiectul devenirii să nu mai fie unic. Din această cauză, devenirea este legată de ideea de diferență, de multiplicitate. Totalitatea inițială, plecând de la care devine devenirea, va fi în consecință o totalitate nediferențiată, în opoziție cu devenirea diferențiată. Iată de ce totalitatea lui Anaxagoras este amestec, totalitatea cosmogoniilor mai vechi este Noapte sau Haos, cea a lui Anaximandru un Infinit, totalitatea lui Platon este matrice universală, receptacul universal care poate deveni orice și nu este nimic prin el însuși. Dar am văzut mai sus, legat de căutarea unui discurs unic despre ființă[101], că aceste filosofii ale totalității, care se prezintă ca răspunsuri în egală măsură la problema începutului și la cea a unității, nu fac decât să deplaseze dificultatea, și nu s-o rezolve. Orice formă ar îmbrăca infinitul presocraticilor, el nu va putea fi înțeles decât în două sensuri: ori este vorba de o juxtapunere în care fiecare element își păstrează individualitatea, dar atunci o asemenea juxtapunere va fi în mod necesar finită și nu va putea explica infinitatea mișcării; ori este vorba de o masă informă, nedefinită, nedeterminată, dar care atunci s-ar opune în mod contradictoriu ființei, care este unică, adică finită, determinată, și va trebui situată în neființă. Nu este surprinzător faptul că Platon făcuse din receptaculul său universal aproape o neființă.[102] „Filosofii par să vorbească despre nedeterminat", spune Aristotel, „și, crezând că vorbesc despre ființă, vorbesc în realitate despre neființă."[103]

Principiul a ceea ce se crede că este soluția lui Aristotel pare simplu, chiar prea simplu. Nu este vorba nici de disocierea ființei într-o infinitate de elemente, nici de multiplicarea ei la infinit, epuizând-o până la a-i conferi, fără să o spună, însușirile neființei; și aici este suficientă distingerea semnificațiilor. Este în același timp adevărat să spunem că ființa provine din neființă și că provine din ființă, cu condiția să nu înțelegem cuvântul *ființă* de două ori în același sens; ființa în act nu provine din ființa în act, ci din ființa în potență, care este o neființă în act. Rămâne astfel adevărat, și totodată conform cu dezideratul lui Parmenide, faptul că neființa nu este și nu va fi niciodată, dar ceea ce *nu este* în act *este* deja în potență. Soluție verbală, se va spune, dacă așteptăm de la distincția dintre act și potență să rezolve problema originii mișcării. Dar ceea ce va fi invocat de tradiție ca principiu de soluționare rămâne legat, la Aristotel, de forța mereu interogatoare a problemei.

Aristotel nu rezolvă aporia, ci o tematizează, cu riscul de a-i da un aspect didactic, după cum alții, înaintea lui, o lăsaseră să se dezvolte mai liber în clar-obscurul limbajului poetic sau în lumina prea crudă a jocurilor eristice. Același mister al originii, al începutului transpare, dincolo de diferențele care nu trebuie să mascheze unicitatea sursei lor, din câteva versuri ale lui Pindar, dintr-o aporie clasică a sofisticii și totodată din distincția aristotelică între act și potență. Cum să devii ceea ce nu ești? Cum să înveți ceea ce nu știi? Grecii și-au pus problema originii mai întâi sub forma acestei uimiri în fața experienței umane celei mai concrete – experiența creșterii și mai precis a creșterii spirituale, a acestei *mathesis*. Sursa problematicii filosofice a originii se află în ceea ce am putea numi angoasa existențială în fața începutului. Nu este vorba de a ști cum este posibilă mișcarea în general, ci de a ști cum și dacă pot să-mi deplasez corpul, să-mi mișc degetul mic[104], să merg de la Atena la Megara, să ajung și să depășesc broasca țestoasă și să plec pur și simplu.[105] Cum pot să evoluez prin știință[106], prin îndemânare[107] și prin virtute[108]? Gândirea greacă nu va scăpa niciodată în totalitate de această încurcătură, de această aporie fundamentală a începutului, care împietrește demersul, interzice orice progres, imobilizează gândirea făcând-o să bată pasul pe loc, într-un mod mereu incoativ. Și totuși grecii știau că ființa este în mișcare, că omul progresează, că plecările sunt posibile, că ele sunt uneori fără întoarcere. Omul nu încetează să plece și el este totuși mereu deja plecat pe drumul de la Atena la Megara[109], „plimbându-se în scopul sănătății", plecat pe mare pentru a întemeia una din acele colonii care „plac spiritului."[110] Dar ceea ce grecii au presimțit este faptul că, printr-un paradox a cărui formă cea mai radicală o constituie pretinsele subtilități ale lui Zenon și ale sofiștilor, nu plecăm niciodată pentru că am plecat deja, nu învățăm decât ceea ce știm deja, nu devenim decât ceea ce suntem. A deveni ceea ce suntem, a cuceri ceea ce posedăm, a învăța ceea ce știm, a căuta ceea ce am găsit deja, a ne însuși ceea ce ne este cel mai propriu, a ne apropia de ceea ce ne este deja, dintotdeauna, cel mai apropiat: gândirea greacă nu va oferi niciodată altă înțelepciune decât pe cea care cheamă omul să pornească la cucerirea propriilor sale limite, să crească până la dimensiunile a ceea ce el este deja. „Să poți deveni ceea ce ești învățând", ne spune Pindar.[111] Iar Platon ne va aminti că suntem ceea ce eram deja dintotdeauna și că nu cunoaștem decât ceea ce am cunoscut deja într-o viață „anterioară". Aristotel examinează în două pasaje din *Analiticele prime* și *Analiticele secunde*

celebra dificultate privind începutul cunoașterii, amintită de Platon în *Menon*.[112] După ce elimină soluția „mitică" a reminiscenței, el reia aporia sub o formă care este mai puțin o tentativă de soluționare, cât o formulare mai teoretică a ceea ce are ea ca aporetic. „Înainte de a induce sau a trage concluzia silogismului, trebuie să spunem... că, într-un sens, o cunoaștem deja și că, în alt sens, nu o cunoaștem."[113] Această distincție de sens, la care ne constrânge aporia, este precizată sub forma opoziției între cunoașterea universală și cunoașterea propriu-zisă (ἁπλῶς εἰδέναι): putem cunoaște în mod universal și să nu posedăm cunoașterea propriu-zisă.[114] În *Analiticele prime*, ee făcea si o altă distincție între cunoașterea universală și cunoașterea particulară. Înseamnă că trebuie să asimilăm cunoașterea particulară cu cunoașterea propriu-zisă? Da, cu condiția să nu o concepem ca pe o cunoaștere a particularului în general, ci ca pe o cunoaștere *în act* a particularului.[115] În cele din urmă, se vede cum acest sistem de distincții, astfel articulat, permite dezvoltarea aporiei referitoare la începutul cunoașterii: cunoașterea particularului nu provine dintr-o altă cunoaștere a particularului (căci, din ce ar proveni aceasta din urmă?), ci în mod paradoxal, se precede pe sine însăși sub forma unei cunoașteri universale: „Într-adevăr, nu se întâmplă niciodată să avem dinainte cunoașterea particularului, ci, în același timp în care are loc inducția, obținem știința lucrurilor particulare, ca și cum nu am face decât să le recunoaștem."[116] Universalul *este* deci particularul, și a cunoaște universalul înseamnă a cunoaște deja particularul. Dar, pe de altă parte, particularul *nu este* universalul, fiindcă pot să cunosc universalul fără să cunosc totuși particularul care este acest universal. Aristotel explică acest cerc al cunoașterii, care face să nu se poată învăța nimic ce nu se știe deja și care totuși lasă cunoașterea să progreseze, spunând că mișcarea cunoașterii constă în actualizarea unei cunoașteri în potență: universalul este particularul, dar nu este particularul decât în potență; particularul nu este universalul, pentru că el este în act ceea ce universalul nu este decât în potență. Astfel, *mathesis*, ca orice mișcare, nu este creație, ci proces de însușire: cunoașterea este recunoaștere, obținerea este recuperare, iar aventura este întoarcere. Terminologia potenței și a actului s-a născut din întâlnirea între vechea aporie a începutului și gândirea „logică" a lui Aristotel: Aristotel nu a rezolvat propriu-zis problema, așa cum îl laudă cu oarecare imprudență tradiția, ci mai degrabă i-a reașezat termenii într-un asemenea mod încât să nu mai contrazică principiul contradicției: „Nimic nu împiedică faptul

ca, într-un sens, să cunoaștem ceea ce învățăm, iar în alt sens să nu cunoaștem. Absurditatea nu constă în a spune că deja cunoaștem într-un anumit sens lucrul pe care-l învățăm, ci în a spune că îl cunoaștem în măsura în care și în modul în care îl învățăm."[117] Ambiguitatea este înlăturată, nu și problema: desigur, nimic nu împiedică, dar de asemenea nimic nu explică faptul că orice cunoaștere comportă dihotomia particularului și a universalului, iar ființa în general pe cea a actului și a potenței. Cel puțin, problematicul din problemă este pentru prima oară definit în mod logic de către Aristotel. Dar această logicizare a termenilor problemei, departe de a o slăbi și în cele din urmă a o epuiza, nu face, dimpotrivă, decât să-i accentueze contururile; odată eliminate dificultățile „logice", adică dificultățile ivite dintr-o întrebuințare încă nesigură a limbajului, problema nu mai este altceva decât ceea ce este: o problemă „fizică" apărută din natura lucrurilor și care exercită asupra noastră o constrângere al cărei principiu nu mai trebuie căutat în cuvinte, ci în ființă, cel puțin în ființa în mișcare a lucrurilor naturale.

* * *

2) A doua aporie se dezvăluie și mai clar decât precedenta în discursul uman despre mișcare. Sub forma sa cea mai nemijlocită, ea constă în a recunoaște faptul că atribuim aceluiași subiect când un predicat, când un alt predicat: același Socrate este tânăr, apoi bătrân. În consecință, cum poate același să devină altul, fără a înceta să fie același? Mai mult, predicația însăși ca atare este aporetică pentru că ea constă în a spune că același *este* altul.[118] Această aporie a lui a-fi-altul, și mai fundamentală decât aporia lui a-deveni-altul, se înrădăcinează, nu mai puțin decât aceasta din urmă, în experiența fundamentală a mișcării; căci, după cum am văzut, numai mișcarea introduce în ființă această sciziune care face ca ființa să fie separată de propria sa ființă, *ceea ce* este să fie separat de *ce* este, deoarece ceea ce este poate să-i survină sau nu fără ca, din această cauză, ea să înceteze să fie. Nu vom rezolva nimic recunoscând aici binecunoscuta distincție dintre substanță și accident, căci această distincție nu este decât un nume dat sciziunii care, ea însăși, creează problema. De ce ființa este și totodată nu este ce este? Și dacă nu este sau nu mai este ce va fi sau ce era, de ce și cum devine acel lucru sau încetează să fie acest lucru?

Tot sofiștilor le datorăm formularea cea mai clară a acestei duble aporii a predicației și a lui a-deveni-altul, care este el însuși condiția

predicației accidentale. Prelungind până la absurd, adică până la ceea ce nu mai are loc (ἄτοπον), una din cele două căi ale aporiei, ei afirmau, într-un argument redat de Platon în *Euthydemos*, că devenirea nu este devenire, ci suprimare a ființei, că nu este naștere, ci moarte. Și aici, prilejul aporiei ne este oferit de experiența lui *mathesis* și a διδασκαλία, a raportului între maestru și discipol. Celor care vor să-l instruiască pe Clinias, adică din ignorant cum era să-l facă savant, sofistul, care împrumută aici glasul lui Socrate, le adresează următoarea obiecție: „Voi vreți ca el să devină savant, și nu ignorant... Voi vreți deci ca el să devină ce nu este și să nu mai fie ce este în prezent... Pentru că vreți ca el să nu mai fie ce este în prezent înseamnă că îi doriți moartea."[119] Devenirea este deci o ucidere, al cărei instrument este discursul predicativ: atunci când Clinias devine savant, ignorantul din el moare. Copilul moare devenind adult. Dar siguranța de sine a acestor formule nu le prea poate disimula încurcătura. Căci cine anume devine savant sau adult, dacă acela care devine nu mai este? Cealaltă cale a aporiei ne determină, într-adevăr, să spunem că acela care devine este același, cum de altfel ne învață experiența. Dar dacă același devine, cum poate el să fie altul? În termeni mai abstracți, problema este de a ști dacă subiectul se pierde în fiecare din determinările care îi survin, fiind de fiecare dată nou, dar murind de fiecare dată, în cazul în care devenirea este o succesiune de pieiri și renașteri, sau dacă subzistă o unitate pe parcursul devenirii. Și aici Aristotel este mai atent decât Platon la încurcătura căreia îi dau glas sofiștii, încurcătură care nu este numai a lor, ci și a filosofului. Gândindu-se fără îndoială la aporiile din *Euthydemos*, Aristotel trece de la zeflemelele facile ale lui Platon la o nouă examinare filosofică: „Filosoful este cel care trebuie să examineze dacă Socrate este identic cu Socrate așezat."[120]

Aproape că ezităm să redăm răspunsul lui Aristotel, atât de mult i-a redus tradiția din forță, această tradiție care a văzut un răspuns satisfăcător acolo unde Aristotel nu năzuia decât să formuleze mai riguros întrebarea. Cele două căi divergente, a rigorii logice (pentru care Socrate așezat și Socrate în picioare sunt diferiți) și a experienței (care nu cunoaște decât un singur Socrate, așezându-se sau ridicându-se în picioare), ne constrâng să introducem sciziunea chiar și în discursul nostru. Într-un sens, Socrate este identic cu Socrate așezat sau Socrate așezat identic cu Socrate în picioare; în alt sens, ei sunt diferiți. În opinia lui Aristotel, predecesorii săi au ajuns la absurd pentru că nu au urmat decât unul din cele două sensuri, una din cele două direcții de

gândire. Dacă Socrate așezat și Socrate în picioare sunt diferiți, atunci experiența lui Socrate ridicându-se în picioare este iluzorie, iar lumea nu este decât o juxtapunere de existențe monadice, între care nu se poate găsi nici o trecere și, în consecință, nici o unitate: aceasta este calea eleaților și, mai limpede conturată încă, a discipolilor lor megarici.[121] Dacă, dimpotrivă, Socrate așezat și Socrate în picioare sunt același om, atunci același om este așezat și în picioare, și contrariile coexistă: după Aristotel, aceasta este calea pe care ar fi urmat-o Heraclit.[122] Nimic nu ar fi mai fals decât să vedem în cazul de față în aristotelism, conform interpretării curente, „sinteza" acestor opinii opuse. Aristotel se întoarce, sau vrea să se întoarcă, la acel loc în care căile urmate de Parmenide și Heraclit nu se despărțiseră încă[123], la răspântia încă incertă, și poate pentru totdeauna incertă, a dificultății noastre. Distincția între potență și act este expresia teoretică a acestei dificultăți. Contrariile coexistă în potență, nu în act. Există un subiect (ὑποκείμενον) al devenirii, care este în potență formele care îi survin: identic în potență, el este totuși, de fiecare dată, diferit. Identitatea în potență salvează unitatea devenirii și coerența discursului. Diversitatea în act salvează realitatea devenirii, creatoare de forme. Astfel se organizează, prin distincția dintre potență și act, ca altundeva prin cea între materie, formă și privațiune (distincții care se încrucișează, pentru că materia este în potență în raport cu forma), paradoxul mereu renăscând, deși mereu uitat, după care devenirea nu creează decât ceea ce era deja acolo, materia nu devine decât ceea ce era, discursul nu enunță decât ceea ce era știut dintotdeauna.

Prin urmare, ceea ce este prim nu este, la drept vorbind, nici potența, nici actul, ci sciziunea ființei din lumea sublunară, sciziune prin care aceasta este în potență și în act. A nu cunoaște decât potența sau a nu cunoaște decât actul înseamnă să fii teolog, un slab teolog în primul caz, unul bun în cel de-al doilea, fiindcă Aristotel se va folosi de experiența sublunară a actului pentru a concepe Divinitatea ca Act pur, printr-o trecere la limită care anihilează relația actului cu potența. Dar a nu cunoaște în lumea sublunară decât acte nu înseamnă să fii teolog, ci înseamnă să faci teologie în afara scopului, înseamnă să aluneci în ceea ce s-ar putea numi teologism. Acesta este reprosul pe care îl adresează Aristotel megaricilor, critică importantă pentru demersul nostru, deoarece ea arată *a contrario* necesitatea legăturii dintre distincția între act și potență și ontologia ființei în mișcare. Megaricii sunt acei filosofi pentru care „nu există potență decât atunci

când există act și, când nu există act, nu există potență".[124] Am putea crede că Aristotel traduce aici, în propriul său limbaj, o teză pe care megaricii trebuie să o fi formulat în termenii posibilității și ai realității: este posibil numai ceea ce este sau va fi.[125] În realitate, distincția între punctul de vedere logic al posibilității și punctul de vedere ontologic al potenței este în mod cert mai târzie, iar acel δυνατόν al megaricilor trebuie să fi semnificat, ca la Platon, ceea ce „are puterea de a..."[126], cel puțin în aceeași măsură cât acel a-putea-fi abstract al logicienilor de mai târziu.[127]

Critica generală pe care o adresează Aristotel unei asemenea filosofii este că ea „aneantizează mișcarea și devenirea".[128] Dacă nu există potență decât acolo unde există act, arhitectul nu va fi cel care poate să construiască, ci cel care construiește actualmente. N-avem decât să înțelegem lucrurile așa; dar atunci, dacă arhitectul care nu construiește nu este arhitect, cum se face că același om, și nu un oarecare altul, se va apuca imediat să clădească?[129] Observăm dublul sens al argumentului: el opune discontinuității actului continuitatea unei naturi fără de care ființa, mișcătoare în fiecare clipă, nouă în fiecare clipă, și-ar pierde orice unitate: dacă numim oarbă ființa care nu vede și surdă ființa care nu aude, atunci suntem orbi și surzi de mai multe ori pe zi.[130] Însă, în realitate, nu numai că ne păstrăm puterea de a vedea sau de a auzi, dar, în plus – și aici rezidă al doilea sens al argumentului – doar permanența potenței face posibilă acumularea de experiențe și prin aceasta obținerea unei cunoașteri, perfecționarea unei îndemânări, formarea unui obicei, dezvoltarea unei virtuți. Megaricii ignoră și rolul disociator al mișcării, și forța sa unificatoare; ei nu văd că mișcarea suplinește ea însăși, prin continuitatea ei care face posibil progresul, sciziunea pe care o introduce în ființă. Ființa devine deoarece devine ceva ce ea nu este, dar și pentru că ea este ce este. În cele din urmă, megaricii, pentru că au vrut să salveze unitatea ființei, au fost obligați s-o multiplice la infinit; pentru că n-au recunoscut profunzimea lumii, au fragmentat-o într-o juxtapunere de episoade. Pentru a evita ambiguitatea, ei au căzut în discontinuitate, substituind un pluralism fizic pluralității de sensuri pe care o refuzau. Pentru că au vrut ca ființa să nu se nască și nici să nu moară, ei i-au refuzat devenirea și au redus-o astfel la o succesiune de pieiri și de renașteri. „Ființa în picioare va fi totdeauna în picioare și ființa așezată va fi totdeauna așezată."[131] Pentru că au vrut ca Socrate să fie unul, ei l-au făcut să se dedubleze într-un Socrate așezat și un Socrate în picioare,

între care nu există altă trecere decât nașterea unuia și moartea celuilalt. Astfel, rigiditatea megarică, moștenitoare a celei eleate, fragmentează lumea într-o pluralitate nedefinită de existențe discontinue.[132] Mișcarea își impune disocierile chiar și acelora al căror cuvânt s-a apărat zadarnic împotriva acestor rupturi. Nedeschizându-se mișcării, cuvântul oamenilor este biruit de ea: refuzul ambiguității conduce la incoerență.

Ființa ființei în mișcare se afirmă deci după act și potență, și totuși este vorba despre aceeași ființă. Întrebuințarea care s-a dat cel mai adesea disocierii dintre act și potență, respectiv pentru a rezolva o contradicție prin distingerea punctelor de vedere, și pe care am putea-o numi *cathartică*, a mascat foarte repede ambiguitatea exprimată de această disociere, tocmai pentru că părea să-i corecteze efectele. Cathartice în aplicarea lor la limbajul cotidian, distincțiile de sensuri își manifestă caracterul *problematic* atunci când le raportăm la sursa indistinctă din care s-au ivit. Așa se întâmplă când, în cartea a III-a din *Fizica*, Aristotel începe să definească mișcarea însăși în termenii actului și ai potenței. Nu este greu să sesizăm dintr-o dată dificultatea și chiar paradoxul unei asemenea încercări: dacă actul și potența nu se înțeleg decât prin referire la mișcare, nu ne vom învârti oare în cerc dacă definim mișcarea prin referire la act și potență[133]? Dar cercul nu este vicios decât dacă se consideră că aici avem o explicație a mișcării. El nu este vicios, dacă nu cerem definiției fizice a mișcării decât ceea ce ne poate da, adică, dacă mișcarea este realitatea fizic originară, o elucidare a mișcării pe calea ocolită a limbajului care s-a născut din ea. Este vorba deci de a aplica la mișcare în general o terminologie care s-a constituit pentru a vorbi despre ceea ce este în mișcare. Altfel spus, actul și potența presupun totdeauna mișcarea, ca orizont în interiorul căruia semnifică. A defini mișcarea în termenii actului și ai potenței nu înseamnă deci altceva decât a explica mișcarea în termeni care o presupun deja, fără să apară totuși cercul vicios, pentru că ceea ce era simplu orizont mereu presupus devine aici obiectul explicit al privirii.

S-ar putea crede – aceasta fiind și interpretarea pe care o va adopta aristotelismul savant – că mișcarea este actualizarea potenței sau trecerea de la potență la act. Dar aceasta ar fi o definiție extrinsecă a mișcării, luată în considerare nu în ea însăși, ci în punctul său de plecare și la capătul său; ar însemna să înlocuim cu poziții trecerea însăși. În paralel, ar însemna să folosim noțiunile de act și potență într-un

mod extrinsec în raport cu mișcarea, ca și cum potența și actul ar fi limitele între care se mișcă mișcarea, și nu determinări ale mișcării înseși. Prin urmare, nu ajungem la această schemă simplistă atunci când încercăm să gândim mișcarea pornind de la dualitatea de determinare a cărei sursă este ea însăși. Formula căutată va fi aceea în care actul și potența sunt raportate la indistincția lor originară, păstrându-se totuși deosebirea dintre ele (distincție fără de care orice vorbire despre mișcare ar fi imposibilă). În cele din urmă, mișcarea va fi definită ca „actul a ceea ce este în potență ca atare", adică în calitatea de a fi în potență.[134] Mișcarea este mai puțin actualizarea potenței, cât actul potenței, potența ca act, adică potența în calitatea în care actul ei este de a fi în potență. Mișcarea, spune în altă parte Aristotel, este un act imperfect, ἐνέργεια ἀτελής[135], adică un act al cărui act însuși este de a nu fi niciodată întru totul în act. Din acest punct de vedere, mișcarea se apropie infinit, ἄπειρον, noțiune analizată de altfel în continuare în cartea a III-a ca ilustrând unul dintre aspectele mișcării.[136] Infinitul este o potență anume, care are particularitatea de a nu putea trece niciodată în actul către care tinde; el este potența care nu a sfârșit niciodată să fie în potență și în care actul, sau mai degrabă substitutul actului, nu poate deci să fie niciodată decât reiterarea nedefinită a acestei potențe. Infinitul se caracterizează prin faptul că nu a încetat niciodată să devină altul, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι.[137] Infinitul nu este deci un lucru determinat, τόδε τι, așa cum sunt un om sau o casă; el este comparabil, mai degrabă, cu o luptă sau cu o zi, a căror ființă constă într-o reînnoire perpetuă, într-o repetiție nedefinită a clipei sau a efortului.[138] Aceste exemple, împrumutate din domeniul mișcării, vădesc singure înrudirea dintre mișcare și infinit. Ele arată că infinitul, neîncheiatul se află în însuși miezul experienței noastre fundamentale privind lumea sublunară, experiența ființei în mișcare. Mișcarea nu este tranziție, trecere; ea nu trimite decât la ea însăși, încheiere mereu neîncheiată, început care începe mereu, epuizându-se, dar în același timp realizându-se, în căutarea unei imposibile imobilități. Experiența mișcării este experiența fundamentală în care potența ni se revelează ca act, dar un act mereu neîncheiat, fiindcă încheierea lui ar însemna suprimarea lui. În raport cu mișcarea, spune Aristotel, actul se caracterizează prin faptul că în el prezentul și trecutul perfect coincid: să vezi și să fi văzut, să gândești și să fi gândit, să fii fericit și să fi fost fericit înseamnă același lucru.[139] Dar nu înseamnă același lucru să miști și să fi mișcat.[140] Ar fi mai exact să spunem că verbul *a mișca*

nu se conjugă la perfect, căci mișcarea n-a încetat niciodată să miște: act dacă vrem, dar act care conține mereu potența propriului său neant și trebuie deci să lupte mereu printr-o reluare nedefinită, împotriva precarității sale esențiale. Timpul propriu al mișcării este *aoristul*, în care se manifestă indistincția originară a unui prezent care se dizolvă în succesiunea nedefinită a clipelor sale, a unui trecut care nu este niciodată în întregime închis[141] și a unui viitor care se scurge fără încetare. Regăsim aici triplul extaz care ne-a condus la tripartiția celor trei principii ale *ființei* în mișcare; dar, în acest ultim caz, momentul central era prezentul, prezența lui ὑποκείμενον și a οὐσία-ei. Atunci când, făcând încă un pas către începuturi, ne străduim să nu mai gândim ființa ființei în mișcare, ci ființa mișcării înseși, prezența mișcătoare a prezentului dispare ea însăși, pentru a nu mai lăsa loc decât infinității lui „a mișca" despre care Aristotel ne spune că, asemenea zilei sau luptei, nu mai este nici măcar un τόδε τι sau o οὐσία. Ființa în mișcare putea încă să treacă drept temei al determinărilor sale extatice, materie, formă și privațiune. Dar mișcarea însăși nu este decât un temei fără temei, un infinit, un aorist, un extaz care se afectează pe sine, un act mereu neîncheiat pentru că actul său este însuși actul neîncheierii. Vedem astfel că definiția mișcării în termenii actului și ai potenței nu constituie aplicarea târzie și încurcată a unei doctrine care și-ar trăda în acest fel circularitatea. Ea revelează însă, exprimând-o prin cercul inevitabil al discursurilor originare, originea unei noi disocieri, și mai originară decât cea a materiei, formei și privațiunii, și care, ambiguă în sursa ei, nu va deveni clară decât în aplicările sale largi la fenomenele intramundane: disocierea între potență și act.

§3 Sciziunea esențială

Ontologia lui Aristotel, care, în calitatea ei de discurs uman despre ființă, se mișcă în domeniul ființei în mișcare a lumii sublunare, nu găsește deci în fața ei decât o ființă împărțită, separată de ea însăși prin timp, o ființă „extatică" potrivit chiar expresiei lui Aristotel, o ființă contingentă, adică o ființă care poate oricând să devină alta decât este[142], o ființă a cărei formă este mereu afectată de o materie care o împiedică să fie perfect inteligibilă, în sfârșit, o ființă care nu ni se revelează decât prin ireductibila pluralitate a discursului categorial. Dar atunci cum să sesizăm ființa ca ființă, adică în unitatea ei? Oare observațiile precedente, în aparență toate negative, nu fac im-

posibilă – și de data aceasta din rațiuni care țin de însăși natura ființei, nu de insuficiențele discursului nostru – orice ontologie coerentă, orice elucidare – fie științifică, fie chiar dialectică – a ființei sensibile luate în unitatea ei? La această întrebare Aristotel pare să dea un răspuns cu care tradiția s-a mulțumit prea ușor și care astăzi pare să se înțeleagă de la sine, câtă vreme toate analizele noastre precedente arată dinainte caracterul lui ciudat și problematic: asimilarea problemei ființei cu problema esenței, așa cum este afirmată în chip solemn la începutul cărții Z.[143] Ne vom convinge ușor că această asimilare este ciudată, dacă ne amintim că statutul categorial al esenței împiedică ființa, sau cel puțin ființa sensibilă (singura despre care va fi vorba în continuare în cartea Z), să fie numai esență. Desigur, esența este prima dintre categorii, iar Aristotel enumeră rațiunile acestei întâietăți: numai ea poate exista în stare separată; este în mod necesar inclusă în orice definiție; în sfârșit, este cea fără de cunoașterea căreia nu este cunoscut nici un lucru până la punctul în care, printr-un fel de dublare care face din esență categoria categoriilor, nici o altă categorie decât esența nu poate fi cunoscută dacă nu cunoaștem *esența* acestei categorii.[144] Dar din faptul că esența este prima dintre categorii, rezultă că ontologia trebuie să înceapă cu o teorie a esenței, dar nicidecum că trebuie să se reducă la ea. O asemenea reducție, căreia Aristotel îi proclama în altă parte imposibilitatea[145], ar fi chiar explicit contrară față de ceea ce ni s-a părut a fi semnificația doctrinei categoriilor.

De altminteri, această reducție a întrebării despre ființă la întrebarea despre esență nu vine de la sine pentru Aristotel, astfel încât el consacră justificării ei întreaga carte Z și o justifică în asemenea mod încât va explica mai mult limitele reducției decât legitimitatea ei absolută. După ce amintește că esența este prima dintre categorii, Aristotel va arăta că sensul prim al esenței este cel în care ea semnifică pe *cel ce este*, acel τί ἐστι, sau, mai degrabă, ceea ce Aristotel desemnează prin ciudatul titlu de τὸ τί ἦν εἶναι pe care îl vom traduce, pentru ușurința expunerii, prin expresia consacrată de *quidditate* (cap. 2-4). Aristotel se va întreba apoi dacă există quidditate pentru toate ființele (cap. 5) și dacă, acolo unde există, quidditatea fiecărei ființe concrete (ἕκαστον) se confundă cu acea ființă însăși (cap. 6). Înainte de a răspunde complet la aceste întrebări (cap. 10-17), el va aminti, în pagini care au fost considerate în mod eronat drept o digresiune, teoria sa fizică despre mișcare (cap. 7-9).

Din perspectiva în care ne situăm aici, sunt puține de spus despre primele capitole ale cărții Z. *Ousia* se afirmă în mai multe sensuri: ea poate semnifica universalul, genul, subiectul sau quidditatea.[146] Aristotel nu amintește nici aici, nici în analiza strict semantică din cartea Δ[147], sensul comun și concret al cuvântului οὐσία, care semnifică bunul imobiliar, proprietatea[148] sau căminul.[149] Acest sens se regăsește totuși în cea mai concretă dintre semnificațiile savante ale cuvântului: aceea care îl desemnează pe ὑποκείμενον, subiectul sau substratul, adică tocmai ceea ce se întinde (κεῖται) în fața noastră, sub pașii noștri sau în miezul cuvintelor noastre. Dar această întrebuințare a cuvântului οὐσία este ea însăși ambiguă, căci subiectul poate desemna fie materia, fie forma, fie compusul celor două.[150] Într-un sens, materia este cea care pare să ilustreze cel mai bine imaginea sugerată de cuvântul ὑποκείμενον, dar, pe de altă parte, materia nu subzistă prin sine: este prin ea însăși informă, nedefinită și deci nu există cu adevărat decât în compusul de materie și formă. Prin urmare, acest compus este desemnat în modul cel mai natural de către *ousia*. Acesta era, într-adevăr, primul sens dat de analiza din cartea Δ: sunt numite οὐσίαι corpurile simple, dar și corpurile derivate, animalele, aștrii și chiar părțile acestor corpuri, pe scurt, tot ce este în cer și pe pământ. Dar acest sens nu este filosofic: *ousia* concretă are o natură care, ne spune Aristotel, este „bine cunoscută"[151], cel puțin bine cunoscută pentru noi, fiindcă ea ne este dată în percepția nemijlocită. Dar analiza filosofică reliefează în *ousia* sensibilă dualitatea materiei și a formei și, în această perspectivă, îndeosebi în formă (pentru că materia nu poate fi cunoscută fără ea) trebuie căutată inteligibilitatea veritabilă inerentă pentru *ousia*. Prin urmare, cercetarea va avea ca obiect esența în sensul de *formă*: într-adevăr, ea este cea care, poate pentru că este cel mai bine cunoscută în sine, creează cea mai mare dificultate pentru om, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη.[152]

Este adevărat că rămân celelalte trei sensuri ale cuvântului οὐσία, care sunt semnificațiile lui savante: universalul, genul și quidditatea (τὸ τί ἦν εἶναι). Dar primele două trebuie excluse, fiindcă teoria constantă în timp a lui Aristotel, pe care o va aminti în capitolele 13-14[153], este că universalul nu există decât în discurs și deci nu poate pretinde să ajungă la demnitatea a ceea ce este, la demnitatea de *ousia*. Întreaga critică a platonismului poate fi rezumată în reprosul pe care i-l adresează Aristotel lui Platon pentru că a făcut din Idee, înțeleasă ca universal, o esență. Rămân deci, în cele din urmă, două sensuri ale

cuvântului οὐσία: forma (εἶδος) și quidditatea (τὸ τί ἦν εἶναι); cu toate că acești doi termeni nu sunt chiar sinonimi, pentru că unul este continuu opus materiei, pe când celălalt nu comportă nici o referire de genul acesta, analiza ulterioară va permite identificarea lor.

Sensul cuvântului εἶδος este limpede. Chiar în sensul său cel mai tehnic de Idee sau de formă, devenit de altfel banal o dată cu platonismul, el păstrează un raport semantic evident cu formele aceleiași rădăcini a verbului ὁράω, *a vedea* (εἶδον, ἰδεῖν). Forma este ceea ce vedem din lucru, ceea ce este pentru noi cel mai manifest în el. Desigur, Platon ne obișnuise să recunoaștem în *eidos* ceea ce se oferă ochilor spiritului, mai degrabă decât celor ai corpului. Aristotel, asimilând uneori *eidos*-ul cu inteligibilul[154], își va aminti de această lecție a maestrului său și, în textul din cartea Z, nu ezită să spună că forma, departe de a fi ceea ce este mai manifest în esență, este ceea ce este mai complicat și mai aporetic în ea. Dar, în această privință ca și în atâtea altele, Aristotel va fi mai aproape decât Platon de origine, adică, aici, de etimologie. Pentru el, forma va rămâne ceea ce se lasă exprimat cel mai limpede, ceea ce se manifestă cel mai nemijlocit în discurs; într-un sens, este mai ușor să descrii o formă decât să pui în lumină raportul ei neclar cu materia; forma va fi tema privilegiată a discursurilor dialectice, pentru că este superficială. În contrast cu adevărata definiție fizică, definiția dialectică este cea care se mărginește la formă și renunță să afle cărei materii îi aparține această formă.[155] Forma este deci asociată în mod constant de Aristotel cu discursul: forma unui lucru este ceea ce poate fi circumscris într-o definiție (λόγος). Asimilarea, atât de problematică totuși, a cuvântului cu forma va sfârși prin a se înțelege de la sine, după cum o va dovedi traducerea ambiguă a termenului λόγος prin *ratio* și, câteodată, chiar prin *forma*.[156]

Acum, ce este cu ceea ce Aristotel numește τὸ τί ἦν εἶναι, expresie pe care, în lipsa unei variante mai bune, o vom traduce prin *quidditate*, cu toate că forma latină a acestui cuvânt lasă să-i scape esențialul formulei grecești? Aristotel ne dă imediat o definiție „logică", adică aproximativă și care nu intră încă în miezul chestiunii.[157] Este, spune el, „ceea ce fiecare ființă este zisă a fi prin sine".[158] Această definiție este de două ori remarcabilă în concizia ei. Ea se referă mai întâi la limbaj: quidditatea se exprimă într-un discurs prin care spunem ce este lucrul. Dar, pe de altă parte, tot ce este lucrul nu aparține *quidditații*, ci numai ce este el prin sine, ceea ce exclude accidentele sau cel puțin acele accidente care nu sunt prin sine (συμβεβηκότα

καθ'αὐτά).[159] Aceste remarci rămân totuși arbitrare, câtă vreme nu sesizăm raportul lor cu structura expresiei τὸ τί ἦν εἶναι. Ce-i drept, Aristotel nu se explică niciodată în această privință, fără îndoială pentru că expresia, de altfel născută poate în mediul platonician, trebuie să fi fost familiară auditorilor săi. Nu este mai puțin adevărat că structura ciudată a formulei, caracterizată în același timp prin dublarea verbului *a fi* și utilizarea neașteptată a imperfectului, nu s-a născut întâmplător și comporta deja în sine o semnificație care, deși poate uitată de auditorii lui Aristotel, trebuie să fi însufițit în continuare în taină întrebuințarea pe care i-o dădea maestrul. Tăcerea lui Aristotel și concizia comentatorilor greci în această privință[160] au lăsat cale liberă imaginației exegeților moderni: începând cu Trendelenburg[161], interpretările care au fost propuse pentru această formulă ar trebui numărate cu zecile.[162]

Există două moduri de a interpreta gramatical expresia τὸ τί ἦν εἶναι: putem să vedem aici fie o complicare a întrebării τί ἐστι, fie o aplicare particulară a expresiei τὸ... εἶναι, cu un dativ intercalat. Dacă prima cale pare mai naturală, totuși a doua pare să fi dominat după articolul lui Trendelenburg, cu toate că nu Trendelenburg însuși a propus-o.[163] Se știe că o construcție de tipul τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι este frecvent folosită de Aristotel pentru a semnifica esența cutărui sau cutărui lucru, ce este acest lucru, cuvânt cu cuvânt, ce este a fi pentru acest lucru.[164] De unde ideea de a-l izola pe τί ἦν în cadrul lui τὸ (τί ἦν) εἶναι, dându-i valoarea de dativ în expresia τὸ... εἶναι sau valoarea de atribut cu dativul subînțeles. Τὸ τί ἦν εἶναι ar însemna deci literal: ființa a ceea ce era sau ființa ce era (pentru lucru). Această interpretare, pe lângă faptul că este puțin firească și nu este sugerată nicăieri nici de Aristotel, nici de comentatorii săi greci, prezintă inconvenientul major că disimulează raportul între expresiile τὸ τί ἐστι și τὸ τί ἦν εἶναι. Expresia substantivală τὸ... εἶναι constituie un răspuns la întrebarea τί ἐστι. Astfel, la întrebarea τί ἐστι ἄνθρωπος se răspunde τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Într-o asemenea construcție, τὸ τί ἦν εἶναι nu ar fi deci decât un tip de răspuns particular la întrebarea mai generală τί ἐστι. La întrebarea: ce este? s-ar răspunde: ființa a ceea ce lucrul era. În realitate, verosimilitatea gramaticală ne face să ne gândim că aceste două expresii simetrice τὸ τί ἐστι și τὸ τί ἦν εἶναι nu sunt una o întrebare, iar cealaltă un răspuns, ci că este vorba în ambele cazuri de două interogații substantivate. Această impresie este întărită de modul în care întrebuințează Aristotel cele două expresii, care

par într-adevăr să fie formele a două întrebări diferite. Întrebarea τί ἐστι pare să fie întrebarea cea mai generală; astfel, la întrebarea τί ἐστι Σωκράτης se va răspunde: Socrate este un om. Dimpotrivă, expresia τὸ τί ἦν εἶναι este specializată, după cum arată definiția ce i se dă în cartea Z, în indicarea a ceea ce ființa este prin sine; ea se opune deci accidentului propriu-zis, dar include atributele accidentale prin sine, pentru a defini esența individuală concretă. Astfel, τί ἦν εἶναι al lui Socrate nu este de a fi mic, bătrân etc., nici de a fi doar un om, ci de a fi un om înzestrat cu anumite calități inerente naturii sale.[165] Deci, nu se răspunde la întrebarea τί ἐστι prin τὸ τί ἦν εἶναι. Dimpotrivă, totul se petrece ca și cum τὸ τί ἦν εἶναι ar fi răspunsul specific la o altă întrebare, care o cuprinde poate pe prima, dar care este mai precisă, și care ar fi: τί ἦν εἶναι; în cele din urmă, vom înțelege expresia τὸ τί ἦν εἶναι: „ce era să fie", și nu „ființa a ceea ce era". Dacă ținem să avem o formulă mai completă, vom putea, desigur, să subînțelegem un fel de dativ posesiv sau chiar două, cum vrea Arpe, ceea ce ar da, spre exemplu: τί ἦν Σωκράτει τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, ce era pentru Socrate faptul de a fi un om; vom putea chiar să constatăm că Aristotel își separa o dată în acest mod propria formulă.[166] Esențialul este de a nu vedea în τί ἦν o expresie gândită ca un dativ, deci substantivată deja, și de a-i păstra, dimpotrivă, deplina sa valoare interogativă.

Prin urmare, τί ἦν εἶναι trebuie gândit ca întrebare. Gândit ca întrebare în prelungirea întrebării fundamentale și, evident, mai primare: τί ἐστι. O dată admis faptul că este vorba de două întrebări, care sunt totuși apropiate și dintre care a doua pare la prima vedere o dublare a primeia, problema este de a ști de ce Aristotel nu s-a mulțumit cu aceasta. Expresia τί ἐστι fusese deja folosită de Platon pentru a opune întrebarea referitoare la esență celei referitoare numai la calitate, ποῖον: împotriva unei confuzii de acest gen protestează de exemplu Socrate în *Menon*[167], atunci când îi amintește lui Polos că problema constă în a ști ce este virtutea, și nu dacă ea este așa sau așa, de pildă demnă de elogii. Dar dacă trebuie să le fim recunoscători lui Platon și chiar lui Socrate[168] pentru că au degajat întrebarea τί ἐστι în puritatea ei, distingând-o de întrebările întâmplătoare ποῖον, πόσον, πότε etc., nici Platon și nici Socrate nu par să-și fi dat seama de faptul că întrebarea lor avea ceva ambiguu, pentru că era prea generală. La întrebarea „ce este Socrate?", se poate răspunde în mod egal: „Socrate este om" sau „Socrate este omul acesta, înzestrat cu aceste calități etc." De fapt, ceea ce caută Socrate este definiția generală (τὸ

ὁρίζεσθαι καθόλου)[169]; el se mulțumește deci cu primul tip de răspuns, cel prin care așezăm lucrul de definit într-un gen. Deci, τί ἐστι al lui Socrate este umanitatea sa, τί ἐστι al virtuții constă în faptul că ea este un *habitus*, o ἕξις. De fapt, în limbajul aristotelic, expresia τὸ τί ἐστι va desemna frecvent *genul*.[170] Or, Aristotel nu se mulțumește cu discursuri universale și definiții generice: trebuie să sesizăm lucrurile în singularitatea lor, pentru că ele sunt singulare. Socraticul sau platonicianul τί ἐστι nu epuizează bogăția de determinări ale lui τόδε τι[171], adică ale ființei individuale și concrete. Dar această bogăție de determinări, în realitate infinită, nu depășește oare posibilitățile discursului? Știm că nu există știință a accidentului; nu există nici o definiție a lui, pentru că definiția este stabilă, pe când accidentul este schimbător sau cel puțin precar, contingent, adică poate oricând să fie altul decât este. Această contingență a accidentului are totuși, după cum am văzut, grade: în critica sa la adresa platonismului, una dintre cuceririle lui Aristotel este faptul de a fi arătat că nu doar Ideea sau, în limbaj aristotelic, genul face obiectul discursurilor coerente, ci și unele dintre determinările accidentale, pe care platonismul le așeza în domeniul opiniei sau al mitului. Această descoperire a lui Aristotel constă în distincția dintre accidentul propriu-zis și accidentul prin sine (συμβεβηκὸς καθ'αὑτό). Este clar că, dintre atributele lui Socrate, nu toate sunt la fel de îndepărtate față de răspunsul la întrebarea: *Ce este Socrate*? Dacă atributele pur accidentale, ca faptul de a fi așezat sau în picioare, pot fi neglijate, nu la fel se întâmplă cu cele care, fără să aparțină esenței lui Socrate, care este umanitatea sa, nu sunt mai puțin caracteristice pentru ceeea ce am putea numi „socratitate": de exemplu, faptul că Socrate era înțelept, fericit etc. Dacă la întrebarea *Ce este Socrate*? sau mai curând *Ce era Socrate*? răspundem: Socrate a fost un înțelept, noi nu definim esența lui Socrate, dar cu toate acestea, răspundem într-un anumit fel la întrebare, în măsura în care calitatea de *înțelept*, strict accidentală, îi este totuși atribuită de tradiție esenței înseși a lui Socrate.

Întrebarea τί ἐστι, înțeleasă în sensul strict de întrebare despre gen, nu este suficientă pentru satisfacerea curiozității noastre privind esența. Prin urmare, se înțelege de ce Aristotel a completat-o cu o alta, care pretinde un răspuns mai exhaustiv, adică presupunând nu doar o atribuire generică, ci și determinările accidentale prin sine, pe care demonstrația sau experiența ne autorizează să le adăugăm esenței propriu-zise. Rămâne însă de explicat de ce această a doua întrebare

are ciudata formă τί ἦν εἶναι și, în particular, care este justificarea imperfectului ἦν. Și aici, interpretările sunt numeroase: cea mai simplă, acreditată de comentatorii greci, se referă la o folosire gramaticala mai generală și constă în a vedea în ἦν un imperfect de obișnuință. Ar rămâne însă de explicat *de ce* quidditatea unei ființe (adică esența și atributele sale esențiale) se exprimă printr-un asemenea imperfect, mai mult, de ce imperfectul în general a semnificat în cele din urmă o stare obișnuită și, astfel, esențială. Cât privește interpretările filosofice, nu vom reaminti decât două: cea mai răspândită, acreditată de Trendelenburg, constă în a-l face pe ἦν să semnifice „anterioritatea cauzală" a formei în raport cu materia; τί ἦν ar însemna ceva similar cu τί ποιεῖ εἶναι și, presupunând că forma determină materia, și astfel compusul de materie și formă, s-ar explica pe această cale că τὸ (τί ἦν) εἶναι poate semnifica: ființa formei. Această interpretare ni se pare incorectă din mai multe motive: în primul rând, ea presupune construcția τὸ (dativ) εἶναι pe care am respins-o[172]; în al doilea rând, ea este legată de o interpretare a raporturilor dintre materie și formă care ni se pare inacceptabilă filosofic, o interpretare potrivit căreia materia și forma nu ar fi co-originare, cum am arătat pornind de la analiza mișcării, ci ierarhizate, în sensul unui primat ontologic și cauzal al formei, înțelese ca generatoare a materiei.[173] În sfârșit, nici măcar nu se înțelege din această interpretare de ce s-ar cuveni să vorbim despre formă la imperfect, câtă vreme în interpretarea idealistă este evident că nu se pune problema unei priorități cronologice a formei față de materie și că forma nu încetează să informeze materia, atât timp cât compusul există.[174] Mai aproape de adevăr ni se pare interpretarea propusă recent de Tugendhat: observând că τί ἦν εἶναι este opus în mai multe rânduri lui συμβεβηκός[175], el conchide că τί ἦν εἶναι desemnează ce era lucrul *înainte* de adăugarea predicatelor accidentale, adică tocmai ce este lucrul prin sine, în suficiența sa esențială, în puritatea sa inițială. Dar i se poate obiecta că, dacă κατὰ συμβεβηκός evoca într-adevăr ideea unei adăugări ce se opune sărăcirii lui καθ'αὑτό, opoziția dispare în noțiunea atât de specific aristotelică de συμβεβηκὸς καθ'αὑτό. Or, am văzut că atributul prin sine aparține într-adevăr lui τι ἦν εἶναι și că, datorită chiar acestui fapt, acesta din urmă se distinge de definiția prea generală prin τί ἐστι. Deci, τί ἦν este într-adevăr ceea ce era lucrul înainte de adăugarea atributelor strict accidentale, dar și ceea ce este *după* survenirea atributelor prin sine, adică a acelor atribute care sfârșesc prin a fi recunoscute ca aparținând esenței

(de pildă, înțelepciunea lui Socrate, bogăția lui Cresus sau proprietatea unghiurilor unui triunghi de a fi egale cu două unghiuri drepte). Putem totuși să reținem din această ultimă interpretare ideea că imperfectul ἦν reprezintă o limită *dincoace* de care ceea ce este atribuit subiectului trebuie recunoscut ca esențial. Prin aceasta, și în ciuda lui Tugendhat însuși[176], nu facem decât să revenim la „sensul naiv temporal al imperfectului", pentru că imperfectul desemnează o continuitate de durată ce se desfășoară retroactiv înaintea unui anumit eveniment ce servește ca punct de reper.[177]

Dar, în cazul de față, unde să situăm această limită? Două texte anterioare lui Aristotel ne vor permite poate să răspundem la această întrebare, aducând totodată o oarecare lumină în problema originilor istorice ale formulei. Primul este un text din Antisthenes, a cărui importanță în ceea ce privește problema noastră pare să le fi scăpat comentatorilor. „Antisthenes", spune Diogenes Laertios, „a fost primul care a definit discursul: discursul este cel care manifestă ce era, adică tocmai ce este."[178] Această mărturie arată, cel puțin, că formula τὸ τί ἦν era deja folosită înainte de Aristotel, care s-ar fi mulțumit deci să-i adauge infinitivul εἶναι. Dar, mai întâi, care era sensul ei la Antisthenes?

Cu toate că doxografia nu ne dă nici o indicație cu privire la acest subiect, faptul că este vorba de o definiție a limbajului ne permite să presupunem că imperfectul ἦν semnifică aici anterioritatea ființei față de limbajul în care vorbim despre ea. Noi nu vorbim niciodată decât despre ceea ce este deja aici și despre care nu mai știm, strict vorbind, dacă este încă aici în momentul în care vorbim. Timpul propriu limbajului ar fi deci imperfectul. Sigur, s-ar putea obiecta că limbajul permite previziunea, deliberarea etc., deci proiecția către viitor. Să ne amintim însă că filosofia lui Antisthenes, care se apropie în atâtea privințe de cea a megaricilor, trebuie să fi ignorat, ca și aceasta din urmă, existența posibilului. Deci realitatea lui *va fi* nu se va dovedi decât atunci când vom putea spune: *era*. Esența unui lucru nu constă în posibilitățile sale, ci în realitatea sa, care nu se dezvăluie decât la trecut. De altfel, nu este pentru ultima oară în istoria filosofiei când o filosofie care ignoră posibilul insistă în același timp asupra mișcării retrograde a adevărului și asupra faptului că logica limbajului nostru este o logică de retrospecție.[179]

Aristotel nu avea, desigur, aceleași motive pentru a nega orice putere anticipativă a limbajului. Dar această limitare rămânea la fel de necesară în cazul în care limbajul caută să definească un lucru, adică

să-i manifeste esența, cel puțin când este vorba de esența unei ființe sensibile, adică în mișcare. Dacă prezentul, imperfectul și viitorul coincid în Divinitate, nu la fel stau lucrurile pentru ființa sensibilă, care este sau va fi ce nu era și nu este sau nu va fi ce era. Esența ființei sensibile este afectată de precaritatea fundamentală a lui a-putea-fi-altul, adică a contingenței. Consecința radicală a acestei concepții despre contingență este că nu se poate spune nimic despre o ființă cât timp este în mișcare, dacă nu este prin accident. Strict vorbind, nu se poate atribui nici un fel de predicat unei ființe vii – în afară de esența sa generică de ființă vie – cât timp trăiește, căci imprevizibilitatea vieții poate să pună mereu sub semnul întrebării ceea ce spunem despre ea. Cu alte cuvinte, cât timp ființa este în mișcare, nu putem să distingem, în multiplicitatea determinărilor care îi survin, pe cele care sunt strict accidentale de cele care sunt prin sine. Platon sublimase deja în *Cratylos* necesitatea stabilității, care împiedică discursul să se adapteze la mișcarea lucrurilor sensibile. Platon transpunea însă această stabilitate cerută de discurs în altă parte, în altă lume. Nici Aristotel nu va defini altfel condițiile de exersare a gândirii intelective, care este „oprire și repaus"[180], stabilizare a mișcătorului; dar el își va impune să caute această stabilitate tocmai în lumea sensibilă, adică o lume în mișcare; el își va da seama atunci că în cadrul mișcării nu există alt substitut al imobilității decât repausul[181], nu există alt substitut al eternității decât moartea.

O veche zicală a înțelepciunii grecești spune că viața unui om nu poate fi judecată până când el nu moare. În *Eticile* sale, Aristotel citează în două rânduri cugetarea lui Solon potrivit căreia un om nu poate fi numit fericit cât timp trăiește,[182] ceea ce, comentează Aristotel, nu înseamnă că „nu ești fericit decât o dată ce ai murit", ci doar că enunțul care îi atribuie unui om predicatul *fericit* nu poate fi formulat decât în momentul morții sale, adică la imperfect. „Să admitem deci că trebuie să vedem sfârșitul și să așteptăm acest moment pentru a-l declara pe un om fericit, nu ca fiind actualmente fericit, ci pentru că era așa într-un timp anterior."[183] Desigur, această remarcă este intercalată într-o discuție despre fericire, nu despre propoziție, iar Aristotel nici măcar nu-și însușește în întregime adagiul lui Solon. Dar justificarea pe care o dă frazei în chestiune depășește cu mult problema particulară a fericirii, iar criticarea ei lasă să subziste problema metafizică pusă incidental. Dacă nu putem numi fericit un om cât timp trăiește, acest lucru se întâmplă pentru că el rămâne supus capriciilor

soartei; dar, strict vorbind, nu putem spune despre el nici că *este* înțelept sau virtuos, căci înțelepciunea pe care i-o atribuim poate oricând să fie pusă în discuție datorită vreunei slăbiciuni ulterioare.[184] Cât timp omul trăiește, „viitorul său ne este ascuns"[185], pentru că el poate în fiecare moment să devină altul. Omul participă la contingența care afectează tot ce se mișcă în lumea sublunară, și îndeosebi tot ce trăiește, contingență care, în cazul omului, este trăită în maniera în primul rând negativă a posibilității de a înșela și de a păcătui, a vulnerabilității la loviturile soartei. În cazul ființei vii, numai moartea poate opri cursul imprevizibil al vieții, poate transforma contingența în necesitate retrospectivă, poate separa accidentalul de ceea ce aparține cu adevărat prin sine subiectului care nu mai este. Moartea lui Socrate este cea care modelează esența lui Socrate: esență a celui drept pe nedrept condamnat. Ea este cea care ne permite să disociem contingentul din existența istorică a lui Socrate de acele accidente ale vieții sale care aspiră la rangul de atribute esențiale ale socrateității. Esența unui om este transformarea unei istorii în legendă, a unei existențe tragice, fiindcă este imprevizibilă, în destin încheiat, transfigurare ce nu se petrece decât prin moarte. În termeni mai abstracți, nu există atribuire esențială (cel puțin dacă înțelegem prin aceasta o atribuire proprie, nu doar generică) în cazul omului decât la imperfect, adică referindu-se la un subiect care nu este ce este decât pentru că nu mai este. În această privință, am putea opune discursul *esențial* discursului *tragic* care, pentru că aderă la imprevizibilitatea timpului, marcată de peripeții, nu cunoaște decât verbele de acțiune și ignoră funcția esențială, adică predicativă prin sine, a verbului *a fi*. Istoria este cea care, asemenea demonstrației în altă parte, ne oferă aici temeiul sintezei atributive. Dar, potrivit cugetării lui Solon, nu vedem sinteza decât la sfârșit, atunci când istoria omului a ajuns la capăt.

Până la urmă, această idee atât de profund grecească[186] potrivit căreia orice punct de vedere esențial este retrospectiv, este cea care ni se pare că-l justifică pe ἦν din τί ἦν εἶναι. Exprimată de Solon sub aparențele antropologice ale unui concept al prudenței, formulată de Antisthenes sub o formă deja mai abstractă, legată la amândoi de reflecția, fie etică, fie logică, asupra discursului uman, ea ni se pare că animă încă, deși fără îndoială inconștient, întrebuințarea aristotelică a formulei. Sigur, evocarea morții ca limită revelatoare a esenței pare să nu privească decât ființa vie, îndeosebi omul, și nu ființa în mișcare în ansamblul ei. Dar nu ar fi singura dată când Aristotel lărgește la

dimensiunile întregii fizici o experiență în primul rând antropologică sau, în mod mai general, biologică. Oare forma nu este, în mai multe pasaje, asimilată cu sufletul[187]? Nu furnizează forma tocmai răspunsul la întrebarea τί ἦν εἶναι[188]? De altfel, Aristotel însuși insistă, în mai multe pasaje, asupra funcției revelatoare a morții: moartea este cea care, în cazul ființei vii, revelează negativ ceea ce aparține esenței sale de ființă vie, adică formei sale, quiddității sale, prin opoziție cu ceea ce, aparținând materiei sale, este de ordinul accidentului. Moartea este cea care arată că forma ființei vii „nu constă în configurație sau culoare. Un cadavru are exact aceeași configurație ca un corp viu și, cu toate acestea, nu este om".[189] Există deci *omonimie* între omul mort și om; de fapt, este impropriu să vorbim despre *omul* mort, căci nu omului i-ar surveni atributul *mort*; în realitate, nu este om deloc; nu este alt om, este un non-om. Prin urmare, moartea omului ne revelează ceea ce separă omul de non-om; acest ceva, care este quidditatea omului, adică tocmai ceea ce *era* omul, este viața sau, dacă vrem, sufletul. A suprima viața înseamnă a suprima omul. Această remarcă ar putea să pară tautologică; de fapt, ea este principiul oricărei cercetări fiziologice: căci moartea permite manifestarea, până în cele mai mici detalii, a ceea ce aparține vieții și este deci esențial pentru ființa vie, sau cel puțin permite manifestarea gradelor de esențialitate ale diferitelor organe sau ale diferitelor funcții ale vieții: se poate trăi fără degete sau fără mână, nu se poate trăi fără inimă sau fără creier; acestea sunt deci prime (κύρια) și „în ele rezidă în primul rând *logosul* și esența (οὐσία)".[190]

Fără îndoială, această metodă de investigație nu este aplicabilă decât la quidditatea ființei vii. Dar este caracteristic faptul că Aristotel deplânge absența unei asemenea situații revelatoare a esenței în cazul ființelor neînsuflețite: se vede bine, de exemplu, că „un om mort nu este om decât prin omonimie... Dar acest lucru nu se mai vede la fel de bine când este vorba de carne și os și este și mai puțin vizibil în cazul focului și al apei."[191]

Această observație, aparent restrictivă, ne permite de fapt să generalizăm observațiile precedente. Într-adevăr, ea arată încă o dată că quidditatea ființelor lumii sublunare în general este gândită după modelul sufletului ființelor vii: mișcarea este sufletul lucrurilor, așa cum viața este forma și quidditatea corpului. În cazul ființelor neînsuflețite, va trebui deci să căutăm un analog al morții revelatoare: acest analog este „oprirea", „repausul", instituit în mișcarea universală a lucrurilor

de către acea contra-mișcare (ea însăși o mișcare) pe care o constituie intelectul și, în primul rând, imaginația.[192] Imaginația și intelectul încremenesc devenirea lucrului, întrerup fluxul nedefinit al atributelor sale și dezvăluie astfel ceea ce lucrul *era*, adică quidditatea sa, esența sa. Am văzut mai sus[193] că esența era stabilită printr-o metodă a variațiilor imaginative, metodă constând în suprimarea prin gândire a cutărui sau cutărui atribut și apoi în cercetarea faptului că lucrul continuă să fie ce era, adică tocmai ce este. Vedem acum că aceste variații imaginare exercită aceeași funcție revelatoare ca și moartea: după cum moartea este variația decisivă, mutația finală și prin aceasta esențială, tot așa variația esențială – cea care revelează quidditatea – va fi cea care suprimă lucrul ca atare. După cum a suprima viața omului înseamnă suprimarea omului, tot așa a suprima trilateralitatea unui triunghi înseamnă suprimarea triunghiului. Astfel vom regăsi, dar sub o formă de data aceasta demitizată, legătura pe care o admisese Platon, după pitagoreici și orfici, între filosofie și moarte. Moartea nu mai eliberează esența lucrurilor, ci, suprimând-o, o revelează. Ea nu mai este eternitatea, ci – într-o lume în mișcare, pentru care eternitatea nu este decât spectacolul îndepărtat și ideal inaccesibil – este substitutul unei eternități imposibile. Imperfectul din τί ἦν εἶναι nu corectează contingența prezentului, încremenind-o, decât pentru faptul că el este imaginea și substitutul unui perfect imposibil, cel care ar exprima nu încheierea a ceea ce era, ci încheierea mereu încheiată a ceea ce a fost mereu ceea ce este.

*

* *

Acest τί ἦν εἶναι desemnează, prin urmare, ceea ce este mai interior, mai fundamental, mai propriu în esența definitului. În *Analiticele secunde*, este definit astfel: „Ceea ce este propriu dintre elementele lui τί ἐστι"[194]; iată de ce el nu se confundă cu genul, care este prea general, și nu include materia[195], care este accidentală. Desemnând ceea ce lucrul este prin sine (esență și atribut prin sine), el exclude ce este acesta prin accident. Aici va apărea aporia care, dezvoltată direct în capitolele 4 și 5 ale cărții Z, va ocupa de fapt cartea Z în întregime. Aporia se referă în mod direct la definiție și în mod indirect la quidditatea pe care o exprimă aceasta. Pentru care ființe, se întreabă Aristotel, există definiție? Să lăsăm la o parte aici cazul ființelor simple, care, strict vorbind, nu sunt obiecte ale definiției, fiindcă aceasta are nevoie, pentru a-și exercita funcția, de disocierea între gen și

diferență. Dar poate exista definiție a ființelor compuse, adică a acelor ființe care nu sunt numai esențe, ci esențe cărora li se atribuie tot felul de predicate, care nu sunt toate esențiale? Dificultatea vine aici din faptul că definiția compusului nu va fi definiție *a* compusului, ci definiție a esenței compusului: astfel, definiția suprafeței albe nu va fi alta decât definiția suprafeței (culoarea albă a suprafeței nefiind un atribut prin sine, nu aparține quiddității suprafeței albe), definiția omului alb va fi definiția omului etc. Dar atunci vom ajunge la paradoxul că, dacă există ființe care coincid cu quidditatea lor, există altele care nu sunt quidditatea lor, pentru că ele mai sunt și altceva decât aceasta. Astfel, suprafața albă este suprafață și totuși nu este suprafața, pentru că ea nu este numai suprafață. În termeni mai abstracți, orice esență compusă, respectiv care nu este numai esență, ci și cantitate, calitate etc., nu poate fi definită ca și compusă; ea nu coincide cu propria sa definiție, pentru că aceasta îi ignoră compoziția. Această consecință ar fi ușor de admis dacă ea nu ar privi decât un anumit gen de esențe care, prin complexitatea lor, nu ar putea fi cuprinse în discurs. Dar, în realitate, acestea nu sunt numai anumite esențe, ci toate esențele lumii sublunare care sunt compuse ca fiind sensibile, adică fiind în mișcare. După cum am văzut, mișcarea este cea care determină în ființa sensibilă disocierea dintre materie și formă; or, materialitatea nu este decât titlul general al compunerii. Fără materie, οὐσία nu este decât οὐσία. Dar οὐσία αἰσθητή este și cantitate, calitate etc. Quidditatea, așa cum am definit-o, va acumula deci următoarele paradoxuri: ea este esența fără materie a unei ființe materiale; ea este forma în calitatea în care aceasta tinde să definească ea singură o ființă care nu este formă, ci un compus de materie și formă; ea este sufletul care trece drept esență a corpului, adică drept ceea ce este corpul. Dacă rămânem la literalitatea lui τί ἦν εἶναι, care nu este ceva al lucrului, ci ceea ce este lucrul, adică era, trebuie să cădem de acord că, în cazul ființei sensibile, trebuie făcută distincția între ființa sa, care este o ființă compusă, și ce este ea, adică tocmai ceea ce era. Ființa sensibilă nu este ceea ce este.[196]

In capitolul 6 din cartea Z, Aristotel își pune problema de a afla dacă quidditatea este sau nu diferită de fiecare ființă. Întrebare ciudată, deoarece „fiecare lucru nu pare să fie diferit de propria sa esență și quidditatea pare să fie esența fiecărui lucru".[197] Întrebare necesară totuși, deoarece suntem constrânși să răspundem negativ în cazul ființelor compuse dintr-o esență și dintr-un predicat accidental,

ființe pe care Aristotel le numește prescurtat τὰ λεγόμενα κατὰ συμβεβηκός.[198] Invers, ne-am aștepta ca ființa să coincidă cu quidditatea sa în cazul ființelor prin sine (τὰ καθ'αὑτὰ λεγόμενα). Dar aici Aristotel se lovește de teoria platonicienilor potrivit căreia quidditatea unui lucru, fie și simplu, este separată de lucru și proiectată în afara lui sub numele de Idee. Aristotel critică această doctrină cu argumente pe care le-am întâlnit deja[199] și conchide că „nimic nu împiedică anumite ființe să fie nemijlocit (εὐθύς) propria lor quidditate, dacă este adevărat că esența este, după noi, quidditatea".[200] Dar Aristotel este obligat să reintroducă în rândul ființelor compuse această „separare" pe care, altminteri, o califică drept „absurdă" și care, printre alte consecințe, conduce la imposibilitatea de a cunoaște lucrul a cărui esență este esența.[201] Aristotel este rău intenționat atunci când, criticând doctrina platoniciană, nu dă ca exemplu decât ființele simple, Binele, Animalul, Ființa, Unu[202], în privința cărora este absurdă, într-adevăr, separarea ființei de quidditate, dar nu luarea în considerare a acestor ființe îl condusese pe Platon la teoria Ideilor, ci dificultățile ridicate de ființele sensibile care, ele, nu sunt ce sunt. Aristotel va rămâne mai platonician decât își închipuie sau decât vrea să mărturisească atunci când, refuzând „separarea" în cazul ființelor simple, o va reintroduce în cazul ființelor compuse, adică sensibile; numai că această separare între ființă și quidditate nu va mai fi o separare între două lumi, ca și cum quidditatea ar fi ipostaziată în afara ființei căreia îi este și totodată nu îi este esență; separarea este aici interiorizată, transpusă în interiorul esenței sensibile înseși, care, pentru că nu este numai esență, este separată nu numai de o altă lume, ci, în primul rând și mai presus de toate, de ea însăși.

Pe această cale ajungem, după distincția categoriilor, după diviziunea celor trei principii ale devenirii, după opoziția între act și potență, la cea mai întemeiată dintre sciziunile care afectează ființa lumii sublunare: cea care o separă de ea însăși, adică de ceea ce este sau era. Cunoaștem de acum sursa acestei separări: este mișcarea, care, așa cum scinda ființa în funcție de pluralitatea categoriilor sau a principiilor și permitea astfel disocierea predicativă, se află și la originea acestei sciziuni prin care ființa, pentru că poate deveni oricând alta decât este, nu este niciodată pe deplin ceea ce este, acest *a nu fi pe deplin* traducându-se aici în același timp prin sărăcia discursurilor esențiale (definițiile) și dimpotrivă prin abundența nesfârșită a discursurilor accidentale.

Dacă aceasta este originea separării pe care Aristotel se vede constrâns să o admită în cadrul esenței sensibile chiar în clipa în care îi reproșează lui Platon că a separat ființa de propria sa esență, nu ar trebui să ne surprindă faptul că, în capitolele 7-9, cartea Z se continuă cu o analiză a mișcării, în care majoritatea interpreților au văzut o digresiune fără legătură cu restul cărții.[203] Necesitatea acestei analize este recunoscută clar la începutul capitolului 15, care, după o nouă dezvoltare a polemicii antiplatoniciene, reia firul discuției deschise în capitolul 6. După ce amintește că esența desemnează pe de o parte forma, iar pe de altă parte compusul (τὸ σύνολον), Aristotel adaugă: „Orice esență luată în sens de compus este coruptibilă, căci există o generare a ei."[204] Dacă Aristotel nu spune că generarea este temeiul compunerii, se pare că, pentru el, se înțelege de la sine că orice esență compusă este generabilă și coruptibilă, prin chiar faptul de a fi compusă. Și, dacă Aristotel invocă aici mișcarea pentru a opune generabilitatea compusului ingenerabilității formei, este limpede că nu o face pentru a atribui uneia dintre cele două un predicat pe care l-ar refuza celeilalte, ca și cum mișcarea s-ar putea întâmpla anumitor esențe, iar altora nu, ci pentru a arăta că mișcarea este temeiul compunerii generabilului, pe când imutabilitatea formei îi asigură unitatea, tocmai prin caracterul ei. Consecința la care ajunge Aristotel constituie un răspuns negativ la întrebarea pe care și-o punea în capitolul 4: există definiție a ființelor compuse? Nu există, poate el să răspundă acum, pentru că esențele sensibile individuale „au o materie a cărei natură este de a putea să fie sau să nu fie" și pentru că nu există „definiție a ceea ce poate fi altfel decât este".[205]

Aristotel merge aici chiar mai departe și introduce o a doua consecință, care, deși nu a fost anunțată explicit de problematica inițială, apare totuși ca o întărire și o accentuare a precedentei. După cum nu există definiție, nu există nici demonstrație pentru ceea ce poate fi altfel decât este, adică pentru esența sensibilă, căci „nu există demonstrație decât a necesarului".[206] Ar putea să ne uimească paralelismul stabilit aici între definiție și demonstrație, pentru că este vorba de două genuri de discurs foarte diferite, unul având ca obiect o esență, celălalt o propoziție sau mai degrabă un raport de lucruri exprimat printr-o propoziție. Dar legătura dintre definiție și demonstrație este sugerată aici de ideea compunerii. Căci, dacă definiția simplului nu poate fi decât o perifrază în jurul simplității simplului, care nu este divizată decât în discurs, definiția compusului, presupunând că există,

ar exprima o compunere reală, exprimându-se într-o propoziție cu structură predicativă normală. De unde întrebarea pe care și-o pune Aristotel: oare nu există o posibilă demonstrație a definiției compuse, adică, dacă nu a definiției înseși (căci demonstrația raportului între lucru și cuvânt sau între lucru și esența lui nu este posibilă), cel puțin a compunerii pe care ea o exprimă?

Spre exemplu, să presupunem că trebuie definită eclipsa. Răspunsul fizicianului va fi: „Privațiunea luminii lunii prin interpunerea Pământului." Este vădit faptul că o asemenea definiție compusă poate lua forma unei propoziții afirmative: interpunerea Pământului produce o privațiune a luminii lunii, care se numește eclipsă. Întrebarea *Ce este eclipsa?* se reduce deci, în măsura în care este vorba de o ființă compusă, la întrebarea: De ce există eclipsă?, adică la întrebarea privind *motivul* compunerii.[207] Poate deci să existe demonstrație a definiției în cazul definiției compuse, dar nu și în cazul definiției simple; într-adevăr, „a ne întreba care este motivul înseamnă totdeauna a ne întreba de ce un atribut aparține unui subiect", spre exemplu, de ce omul este muzician. Dimpotrivă, „a cerceta de ce un lucru este el însuși înseamnă a nu cerceta nimic"; nu întrebăm de ce omul este om sau muzicianul, muzician.[208] Dar aceste observații nu ar veni de la sine decât dacă ar fi admisă posibilitatea de a defini compusul (și nu doar de a-l demonstra), posibilitate care apărea până acum ca îndoielnică. Se pot defini muzicianul și omul, dar nu se definește omul muzician, pentru că muzician este un atribut accidental al omului și pentru că definiția, care exprimă quidditatea, ignoră atributele accidentale. Prin urmare, dacă Aristotel vorbește aici de definiția compusului, acest lucru se întâmplă pentru că el se gândește la un tip de definiție a cărei compunere ar fi demonstrabilă. Regăsim aici noțiunea de accident demonstrabil sau *prin sine* (συμβεβηκὸς καθ'αὐτό), care îi permite lui Aristotel să scape parțial de dilema esenței vide și a accidentalității fără substrat. Există atribute care, fără să fie ale esenței, sunt deductibile din esență. Fie exemplul casei: ea este în mod manifest un compus, care se divide într-o formă (este un adăpost împotriva intemperiilor) și o materie (este făcută din cărămizi sau pietre), sau, dacă preferăm, într-un subiect (cărămizile și pietrele) și un atribut (aceste cărămizi și aceste pietre sunt protectoare). Dar, în cazul casei, raportul între atribut și subiect nu este propriu-zis accidental, deoarece pietrele și cărămizile sunt dispuse pentru a proteja împotriva intemperiilor, altfel spus pentru a servi la ceea ce așteptăm de la o casă, adică la esența casei.

Dar ce este cu această esență? Este vorba numai de τί ἐστι (genul casei, adică, aici, adăpostul) sau de τί ἦν εἶναι (casa în particularitatea sa esențială)? Este evident faptul că nu este vorba aici de gen (care este indiferent la diferențele sale), ci de quidditate (care merge cel mai departe cu putință în sensul determinărilor lucrului, cu condiția să nu fie accidentale). Vedem astfel că limitele esenței, în sensul îngust de quidditate, devin aici extrem de imprecise; esența se proiectează spre accidentele sale, le absoarbe în propria ei mișcare ca pe tot atâtea realizări ale necesității sale: casa fiind un adăpost, materia din care este făcută trebuie să fie rezistentă; astfel, o anumită calitate a materiei intră în quidditate, adică în definiția formală însăși. Quidditatea ne apare atunci într-o lumină nouă: ea nu mai este doar limita dincolo de care discursul s-ar irosi în accidentalitate; ea devine un principiu și o cauză a propriilor sale accidente; ea nu mai este cea către care tinde definiția, ci este principiul unei demonstrații în care ea este termenul mediu.[209] Iată o consecință și mai importantă pentru demersul nostru: quidditatea nu mai este locul separării între lucru și propria sa esență, urma efortului neputincios al discursului de a sesiza lucrul în totalitatea lui; în calitate de principiu și de cauză, ea devine principiul unificator, mediator, care conciliază lucrul cu el însuși, adică lucrul ca materie și lucrul ca formă. La întrebarea „De ce sunt aceste materiale o casă?", putem acum să răspundem: „Pentru că acestor materiale le aparține quidditatea casei."[210] Quidditatea ar ilustra astfel simplitatea strălucitoare a simplului, care absoarbe în puterea sa explicativă diviziunea însăși. Compunerea nu ar mai fi sciziune, ci supra-abundență. Negativitatea mișcării ar fi îndepărtată. Lumea sublunară ar fi și ea o lume în care forma și-ar zămisli materia, în care accidentele nu ar mai exprima sărăcia, ci bogăția esenței, în care contingența însăși ar fi explicată și, astfel, stăpânită.

Este caracteristic faptul că tradiția sistematizatoare și-a permis cu îngăduință să piardă vremea cu o prea amplă expunere a acestor texte. Îndeosebi pe ele se bazează interpretarea idealistă, care discerne aici un Aristotel „panlogist", mai platonician, într-un sens, decât Platon, pentru că vede în materia însăși o determinare a formei, și care nu scapă de tentația empirismului decât pentru a cădea în excesul opus al „formalismului intelectualist".[211] Dar, în realitate, teza determinării materiei de către formă este ea însăși o interpretare abuzivă a pasajelor amintite. Într-adevăr, trebuie să ne amintim că noțiunile de materie și de formă sunt în mod esențial relative, pentru că ele nu

desemnează elemente, ci momente în gândirea ființei în mișcare: ceea ce este materie în raport cu o anumită formă este ea însăși formă în raport cu o materie mai primitivă. Or, dacă raportul între formă și materie poate fi clar, adică deductibil, la nivelul cel mai înalt al compunerii, el nu mai este așa atunci când ne apropiem de materia primă, care rămâne sursa unei contingențe fundamentale. Astfel, dacă forma casei este cauza unei anumite calități a materiei – soliditatea – ea nu ajunge și nu poate să ajungă până la a determina mai departe natura materialului folosit: acesta poate fi piatra, dar și cărămida sau lemnul. Chiar dacă materia nu ar suferi nici o nedeterminare în ceea ce privește natura ei, ca și cum quidditatea casei ar implica faptul că aceasta este în mod necesar din piatră, tot ar rămâne acea infinitate reziduală a materiei, care face ca ea să nu fie niciodată în întregime transparentă la acțiunea informatoare a quidditații. Artizanii cunosc bine aceste accidente ale fabricării, această nedeterminare care se retrage mereu, dar care nu este niciodată pe deplin stăpânită; arta cioplitorului în lemn nu va coborî niciodată în întregime în flautele pe care acesta le face. Natura însăși, cea care cunoaște eșecuri datorate rezistenței materiei și care în cazuri extreme arată precaritatea esențială a vieții, ajunge la nașterea monștrilor.[212] Prin urmare, demonstrația nu epuizează niciodată în totalitate conținutul compunerii și lasă mereu în afara ei înseși o parte dintre accidente, care, neajungând la rangul a ceea ce este „prin sine", vor scăpa pentru totdeauna definiției esenței. Sunt posibile aici toate gradele, de la generarea exhaustivă a materiei de către formă, dar care nu se întâmplă decât în cazul acelor ființe ireale care sunt ființele matematice, până la pura și simpla accidentalitate, în care raportul între formă și materie este imprevizibil, sau, dacă este constant, poate cel mult să fie constatat: așa se întâmplă cu pasiunile sufletului, despre care oricine știe că sunt pasiuni ale sufletului *într-un* corp, fără să se poată descoperi totuși vreun raport de cauzalitate între semnificația pasiunii – quidditatea sau forma sa – și manifestările fiziologice cărora le dă naștere. Va trebuie să renunțăm la definițiile sintetice ale fizicianului și să ne limităm la definițiile *dialectice* care, mărginindu-se la sensul cuvintelor și mulțumindu-se să le descifreze sensul, sunt incapabile să definească, adică să explice, compunerea acestui sens cu o anumită materie.[213] Întâlnim aici un nou aspect al acestei deficiențe fundamentale care face ca quidditatea să nu fie niciodată pe deplin quidditatea unei ființe care ar fi această quidditate; mânia nu este numai quidditatea mâniei, acest suflet al mâniei care constă în

dispreț și în contestare ca răspuns, ci este și acea tremurare a membrelor, acea paloare a feței pe care nu și le poate asuma nici o definiție și care îi amintesc filosofului care ar fi tentat să uite acest lucru că omul însuși nu scapă de materialitate, adică de contingență.

Dacă quidditatea nu este un principiu suficient de unitate, este ea cel puțin unică în ea însăși? Și aici Aristotel va dezvolta pe larg și în mai multe rânduri o aporie care nu va fi niciodată în întregime înlăturată. Într-adevăr, din două, una: ori quidditatea este simplă, ori este compusă. Dacă este simplă, nu se poate spune nimic despre ea, nu poate fi nici măcar definită, pentru că orice discurs este compus. Dacă este compusă, o vom putea defini, dar această definiție nu va fi suficientă cât timp nu va fi demonstrată. Regăsim aici, în cadrul quidditătii înseși, aceeași problemă care se punea mai sus în legătură cu raporturile dintre quidditate și ființă. Am văzut că quidditatea putea să apară drept cauza compunerii ființei. Dar quidditatea unei ființe compuse este ea însăși compusă și cere deci o cauză a compunerii sale. Prin urmare, cauza are ea însăși nevoie să fie cauzată. De altfel, această exigență nu este deosebită, pentru că succesiunea silogismelor în știință se bazează pe o exigență de același gen: dacă termenul mediu poate fi utilizat drept cauză, acest lucru se întâmplă pentru că afirmația ce exprimă funcția lui cauzală a fost demonstrată drept concluzie a unui silogism precedent, pentru care va apărea, din nou, aceeași necesitate a unei regresii. Dar intuim că, în cazul quidditătii, am ajuns la limitele regresiei. În silogismul esenței, adică tocmai cel prin care demonstrăm că quidditatea este quidditate a unei *anumite* ființe, compuse într-un anumit mod, termenul minor care explicitează funcția cauzală a quidditătii nu este o propoziție atributivă, ci este el însuși o definiție, în care verbul *a fi* nu mai exprimă apartenența la un subiect, ci echivalența convențională între un cuvânt și semnificația lui.[214] Or, este evident că o asemenea propoziție nu poate fi demonstrată.

Cel mai ciudat nu este faptul că Aristotel constată o imposibilitate de genul acesta, ci faptul că pune cu insistență și dezbate pe larg[215] o întrebare ai cărei termeni înșiși cer, în chip evident, un răspuns negativ există demonstrație a esenței? Nu ne putem opri să ne gândim că Aristotel s-ar fi putut dispensa de argumentația laborioasă prin care dovedește pe larg în *Analiticele secunde*[216] că esența nu poate fi demonstrată fără *petitio principii*. Întreaga sa teorie a demonstrației, care făcea din esență termenul mediu, adică principiul demonstrației, ducea la consecința că nu poate exista demonstrație a principiului.[217]

Dar insistența cu care Aristotel pune această problemă arată că imprecizia inevitabilă a principiilor nu-l mulțumea cu ușurință și că idealul său rămânea cel al unei inteligibilități absolute. Cel puțin această cercetare îl face să amâne mereu, încă puțin, inevitabilul. În capitolul 8 din *Analiticele secunde*, după ce a conchis că „definiția nici nu demonstrează, nici nu dovedește nimic și că esența nu poate fi cunoscută nici prin definiție, nici prin demonstrație"[218], el redeschide o discuție aparent încheiată și arată, printr-o neașteptată reluare a problemei, că se poate totuși vorbi, într-un sens, de o demonstrare a esenței. Într-adevăr, nu există demonstrație a esenței cât timp admitem că esența nu are altă cauză decât pe ea însăși. Dar demonstrația redevine posibilă dacă esența are o altă cauză decât pe ea însăși, dar o cauză care trebuie să fie ea însăși o esență (căci „concluzii conținând esențe trebuie în mod necesar să fie obținute printr-un mijloc care este el însuși o esență"[219]). Acest mijloc care va fi cauza esenței nu va putea fi aici decât esența esenței, adică esența însăși, dar luată în considerare sub un alt aspect al său: reluând exemplul eclipsei, vom spune că eclipsa ca interpunere a Pământului va fi esența și, prin aceasta, cauza eclipsei ca lipsă a luminii. Deci, nu vom demonstra esența decât dedublând-o: dar și această dedublare, numai dacă nu se repetă la infinit, va lăsa fără demonstrație pe acela dintre cele două aspecte ale esenței care este cauza celuilalt: „Așa încât", conchide Aristotel, „din două quidditați ale aceluiași lucru, o vom dovedi pe una și nu o vom dovedi pe cealaltă".[220]

Ajungem deci la consecința că simplul nu ni se oferă decât dedublându-se. În cazul silogismului esenței, Aristotel prezintă acest procedeu ca fiind „logic", adică dialectic.[221] Nu este pentru prima oară când întâlnim această intervenție a dialecticii ca soluție reziduală, care nu este decât o repetare infinită a întrebării. De asemenea, nu este pentru prima oară că vedem dialectica intervenind acolo unde este vorba de temeiurile ultime ale discursului.[222] Dar aici intervenția dialectică nu reflectă numai neputința discursului uman. Ea îmbrățișează dedublarea nedefinită prin care quidditatea se străduiește să se preceadă pe sine pentru a se întemeia, mereu anterioară ei înseși, cauză și principiu ale ei înseși, și totuși incapabilă, pentru că este mereu alta decât ea însăși, să redevină stăpână pe sine în imposibila ei unitate.[223] Analizele din cartea Z păreau să ajungă la o dublă concluzie negativă: „Nu există nici definiție, nici demonstrație pentru ființele sensibile individuale, dat fiind că aceste ființe au o materie a cărei natură este de a putea să fie sau să nu fie"[224]; dar nici în privința ființelor simple discursul

uman nu este mai avantajat: „Este clar că în privința lor nu există nici cercetare, nici învățătură."[225] Nu se poate spune nimic despre ființele simple pentru că sunt simple; nu se poate spune nimic despre ființele compuse pentru că mișcarea care le afectează le trimite la o contingență fundamentală. Dar ar trebui adăugat faptul că există la nivelul lumii sublunare nuclee de simplitate relativă, care sunt esențele, și raporturi de compunere care se lasă parțial reduse la atribuiri demonstrabile. Discursul uman se mișcă în acest interspațiu, la mijlocul drumului între simplitatea inefabilă și compunerea pur accidentală. Dar mișcarea discursului – și acesta va fi poate principiul salvării sale – este aici imaginea mișcării lucrurilor: simplitatea simplului nu ni se oferă decât în mișcarea prin care se divizează. Pentru că suntem în mișcare, suntem îndepărtați pentru totdeauna de începutul tuturor lucrurilor și chiar de fiecare lucru; dar, pentru că specificul începutului este să devină, adică să se separe de el însuși, efortul neputincios al discursului nostru în fața sursei mereu în retragere a sciziunii devine, în mod paradoxal, imaginea acestei sciziuni înseși. Simplul se pierde atunci când se divizează; dar poate că el se regăsește în însăși mișcarea ce îl pierde.

CONCLUZIE

ȘTIINȚA REGĂSITĂ

Εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς

(HERACLIT, 22 A 9 Diels.
Citat de ARISTOTEL,
De part. anim., I, 5, 645 a 21).

Concluziile capitolelor precedente pot părea negative: știința fără nume, căreia editorii și comentatorii îi vor da titlul ambiguu de *Metafizică*, pare să oscileze la nesfârșit între o teologie inaccesibilă și o ontologie incapabilă să se smulgă din dispersare. De o parte, un obiect prea îndepărtat, de cealaltă, o realitate prea apropiată. De o parte, o Divinitate inefabilă pentru că, fiind imuabilă și unică, scapă unei gândiri care divizează obiectul despre care vorbește; de cealaltă parte, o ființă care, în calitatea ei de ființă în mișcare, scapă prin contingența sa unei gândiri care nu vorbește decât pentru a compune ceea ce este divizat. Cele două proiecte ale lui Aristotel, cel al unui discurs unic despre ființă și cel al unui discurs prim și prin aceasta fondator, par să ajungă, și unul și celălalt, la un eșec.

Dar dacă analizăm cauzele acestui eșec, a cărui descriere minuțioasă nu constituie altceva decât tot ceea ce ne-a parvenit sub numele de *Metafizica*, observăm că situația teologiei și cea a discursului unic despre ființă (pe care am convenit să-l numim ontologic) nu sunt, în realitate, nici identice și nici măcar paralele. Imposibilitatea umană a unei teologii nu este o descoperire proprie a lui Aristotel; Platon însuși o presupusese în prima parte din *Parmenide*, regăsind astfel sensul profund al vechii înțelepciuni grecești privind limitele: omul nu trebuie să încerce, om fiind, să afle ceea ce se află dincolo de uman. Dar, la Aristotel, imposibilitatea unei teologii nu este numai întâlnită și constatată, ci este justificată progresiv, iar această justificare a imposibilității teologiei devine în chip paradoxal substitutul teologiei înseși. Imposibilitatea de a gândi Divinitatea în termenii mișcării ajunge la teoria Motorului Prim imobil. Imposibilitatea de a-i aplica Divinității experiența umană a gândirii, adică a gândirii despre alt lucru, ajunge la definirea Divinității ca Gândire care se gândește pe sine. Cel mai adesea însă, imposibilitatea nu este compensată sau, mai degrabă, disimulată sub forma unor afirmații aparent pozitive; ea se traduce limpede prin negații: Zeul nu trăiește în societate[1], el nu este astfel încât să aibă nevoie de prieteni[2], nu este nici drept, nici curajos[3] și mai general, nu este virtuos, pentru că este mai bun decât virtu-

tea.[4] În cele din urmă, punând cap la cap aceste invocații negative ale Divinității, observăm că, demonstrate fiind neadecvarea discursului uman și a experienței umane în general la perfecțiunile Divinității precum și imposibilitatea omului de a coincide cu un principiu de care este separat prin mișcare, s-a completat un întreg capitol al cunoașterii, pe care trebuie într-adevăr să-l numim teologie: ceea ce întâlnim pentru prima oară la Aristotel, și de care o anumită tradiție va profita, este faptul că o teologie se realizează paradoxal demonstrându-și propria imposibilitate, că o filosofie primă se constituie stabilind imposibilitatea de a urca până la principiu; negarea teologiei devine teologie negativă. Numai că această consecință pe care tradiția neoplatoniciană nu va mai trebui decât s-o descopere în textele lui Aristotel, nu este asumată direct de Aristotel însuși. Negativitatea teologiei este pur și simplu întâlnită sub forma eșecului; ea nu este acceptată de Aristotel ca realizarea proiectului său care constă indubitabil în crearea unei teologii pozitive. Cu alte cuvinte, această negativitate reflectă limitele filosofiei și nu o modificare neprevăzută a acestor limite. Aristotel nu acceptă negațiile în care se vor complace succesorii săi. Discursul negativ despre ființă traduce neputința discursului uman și nu infinitatea obiectului său.

Nu la fel stau lucrurile cu ontologia. Eșecul ontologiei nu se manifestă pe un singur plan, ci pe două: pe de o parte, nu există λόγος unic despre ὄν; pe de altă parte, nu există nici măcar ὄν care să fie unic. Dacă putem repeta referitor la ontologie ceea ce spuneam mai sus despre teologie, respectiv că ea se epuizează, dar în același timp se realizează prin demonstrația propriei sale imposibilități și că astfel negația ontologiei se confundă cu stabilirea unei ontologii negative, trebuie să adăugăm aici că această ontologie este de două ori negativă: ea este negativă în expresia sa, dar este negativă și în obiectul său. Negativitatea ontologiei nu reflectă numai neputința discursului uman, ci și negativitatea obiectului său. Consecința este că aici aceste două negativități, departe de a se adăuga una alteia pentru a face din ontologie doar umbra unei umbre, sfârșesc, dimpotrivă, prin a se compensa: dificultatea discursului uman despre ființă devine expresia cea mai fidelă a contingenței ființei. Ființa nu mai este acel obiect inaccesibil care s-ar afla dincolo de discursul nostru; în schimb, ea se revelează chiar în încercările pe care le facem pentru a ajunge la ea: ființa, cel puțin această ființă despre care vorbim, nu este altceva decât corelatul dificultății noastre. Eșecul ontologiei devine ontologia contingenței,

adică a finitudinii și a eșecului. Această răsturnare se recunoaște prin aceea că aporia este ea însăși demers: faptul că întrebarea *Ce este ființa?* bate pasul pe loc la infinit devine imaginea cea mai fidelă a unei ființe care nu este niciodată pe deplin ceea ce este și nu ajunge prin urmare niciodată să coincidă cu ea însăși. Absența drumului (πόρος) devine pluralitate de căi: incapacitatea discursului uman de a explicita semnificația unică a cuvântului *ființă* nu conduce la negarea oricărei semnificații a ei, ci la a lăsa să se ivească pluralitatea ireductibilă a categoriilor în care se dezvăluie. S-ar putea spune despre filosof ce spune Sofocle despre om, anume că este un παντοπόρος ἄπορος[5], o ființă cu atât mai bogată în resurse cu cât este mai lipsită de ele. Dar ar trebui adăugat că drumurile ocolite prin care el se apropie de ființă nu constituie un atentat la simplitatea ei, ci expresia exactă a marelui înconjur prin care simplul se realizează mișcându-se, adică îndepărtându-se de sine însuși.

S-ar putea obiecta însă că aici comentariul nostru este tot atât de străin de aristotelismul propriu-zis pe cât este neoplatonismul de partea efectiv negativă a teologiei aristotelice. Și-a asumat Aristotel în cazul ontologiei această transmutare a eșecului în expresia adecvată a ființei? Se pare că dublul rol jucat în filosofia aristotelică de mișcare furnizează un început de răspuns la această întrebare. Dacă mișcarea este, cel puțin în aceeași măsură pentru Aristotel ca pentru Platon, cea care introduce în ființă negativitatea, separând-o de sine însăși, ea este de asemenea cea prin care ființa se străduiește să-și găsească unitatea pierdută. Fundament al sciziunii, mișcarea este în același timp corectarea acesteia. Desigur, este preferabil pentru o ființă să nu trebuiască să se miște. Dar, dacă este mobilă prin natură, este preferabil să fie în mișcare decât în repaus: mobilitatea animalului este mai importantă decât letargia plantei, iar mișcarea continuă a sferelor cerești valorează mai mult decât mișcarea, întreruptă de opriri, a ființelor din lumea sublunară. Mișcarea este cea care îndepărtează cel mai mult ființele de Divinitate și totodată singura cale ce le rămâne pentru a se apropia de Divinitate, astfel încât, cu toate că Divinitatea se definește înainte de orice prin imobilitatea Sa, în mod ciudat, tocmai ființele incapabile de repaus sunt cele mai apropiate de Divinitate: „Este bine să ne convingem că vechile tradiții și mai ales cele ale părinților noștri sunt adevărate, când ele ne învață că există ceva nemuritor și divin în lucrurile care posedă mișcarea."[6] Faptul că Aristotel valorizează succesiv mișcarea și imobilitatea reflectă, fără îndoială, convergența în opera

sa a două tradiții opuse. Dar aportul original al lui Aristotel constă în stabilirea unui raport complex între acești doi termeni contradictorii care sunt mișcarea și imobilitatea, pe care am putea să-l calificăm ca raport al mijlocului cu scopul sau al imitației cu modelul. Sigur, ideea nu era nouă, iar Platon spusese deja că „timpul este imaginea mobilă a eternității"[7], vrând să arate astfel că mișcările sferelor cerești, a căror măsură este timpul, imită prin regularitatea lor eternitatea a ceea ce este strict imuabil. Dar acest raport rămânea la Platon accidental: mișcarea imită imobilitatea datorită regularității ei și nu datorită faptului că este mișcare. Mergând mai în profunzime, Aristotel va arăta cum se va naște, chiar din cadrul mișcării celei mai umile, substitutul unei imobilități care este în același timp negată și compensată de contradictoria ei, pentru că scopul însuși al mișcării nu este altul decât suprimarea ei. După cum nu muncim decât pentru a nu mai munci[8], după cum nu facem războiul decât pentru a nu ne mai bate[9], tot astfel lucrurile nu se mișcă decât pentru a înceta să se miște. Dar să ne imaginăm o ființă care trăiește într-o lume în care munca, războiul și, în general, mișcarea sunt naturale, adică nu pot fi suprimate; atunci, efortul laborios pe care îl facem pentru a scăpa de muncă, efortul belicos pe care îl facem pentru a scăpa de război, efortul motor pe care îl facem pentru a ne elibera de mișcare vor deveni substitutul unui timp liber, al unei păci, al unei imobilități imposibile. Atunci, mișcarea va imita imobilitatea prin infinitatea ei[10] și nu doar prin regularitatea ei, adică se va strădui să se ridice la nivelul imobilității fără să ajungă niciodată acolo, va tinde spre ea în modul în care, dacă ne este permisă această metaforă anacronică, concurenta se apropie nedefinit de asimptotă.[11] Întreaga mișcare a lumii nu este decât efortul neputincios, dar care totuși renaște mereu, prin care aceasta se străduiește să-și corecteze mobilitatea și să se apropie de divin.

Dacă o asemenea schemă nu a fost niciodată tematizată direct de Aristotel, așa cum va fi la neoplatonicieni, ea apare în prea multe pasaje pentru ca numai întâmplarea să fi provocat convergența acestora. Regăsim aceeași oscilație între devalorizare și reabilitare în ce privește timpul și contingența, care sunt în relație cu mișcarea, primul pentru că este măsura mișcării, cea de-a doua pentru că este consecința ei. Este citat adesea textul din *Fizica* în care timpul apare drept sursa exploziei, a sciziunii.[12] Dar trebuie să punem în paralel pasajul din *Etica Nicomahică* în care timpul este prezentat drept „auxiliarul binevoitor" al gândirii și al acțiunii umane.[13] Timpul este cel care îl împiedică

pe om să fie nemuritor, dar este și cel prin care omul „se imortalizează în măsura în care poate".[14] Într-un pasaj la fel de celebru din *De generatione et corruptione*, Aristotel arată de asemenea cum nu numai ciclul anotimpurilor, dar și seria liniară a generațiilor corectează caracterul muritor al indivizilor prin permanența speciei.[15] Făcând posibilă întoarcerea nedefinită a aceluiași, infinitatea timpului compensează aici finitudinea în timp a ființelor, ca și cum sursa finitudinii lor ar fi totodată locul mântuirii lor. Vom regăsi aceeași ambiguitate în legătură cu contingența: cum poate același filosof, care devalorizează contingența ca degradare a necesității, care îi atribuie eșecurile Naturii și nașterea de monștri, să se ridice cu argumente mai mult afective decât riguroase împotriva celor care neagă contingența celor viitoare? Dacă nu ar exista contingență, spune el, „n-ar mai fi truda de a delibera și de a ne da silința"[16]; or, omul deliberează și acționează, arătând astfel că este un „principiu al celor viitoare"[17]; prin urmare, contingența și ceea ce implică ea, adică o suspendare a principiului contradicției, trebuie să fie admise drept condiție de posibilitate a deliberării, a acțiunii și a muncii oamenilor. Negarea contingenței duce la „argumentul lenes"; invers, refuzul moral al lenei, care, dintre toate stările omului, s-ar înrudi totuși cel mai mult cu imobilitatea divinului, este cel care îi oferă lui Aristotel principiul unei paradoxale reabilitări a contingenței[18], care, făcând posibilă activitatea omului, își administrează singură propriul corectiv.

Mișcarea compensează, prin infinitatea ei, finitudinea ființelor în mișcare: prin ce anume această observație, care pare să țină de fizică, de biologie, respectiv de antropologie, se referă la ontologie, adică la discursul despre ființă? Discursul nu este oare străin de mișcarea despre care vorbește? Mai mult, vorbind despre ea nu împietrește el mișcarea? Nu dublează el finitudinea obiectului său prin imposibilitatea de a coincide cu ea? Aici intervine însă inflexiunea care, deși pare incidentală în textul lui Aristotel, aduce schimbarea decisivă prin care aristotelismul se opune poate în cea mai mare măsură filosofiei lui Platon și care va permite restaurarea unui discurs coerent despre ființa în mișcare: observația că discursul însuși este mișcare. Aristotel le răspunde celor care neagă existența mișcării, precum eleații, că a nega mișcarea înseamnă să o atești, pentru că însăși negarea mișcării este mișcare: „Să admitem că aceasta este o opinie falsă sau numai o opinie, mișcarea totuși există, chiar dacă este imaginație, chiar dacă este o variabilă aparentă; într-adevăr, imaginația și opinia par să fie anumite

mișcări."[19] Am putea crede că această remarcă nu vizează decât imaginația și opinia, care sunt instabile, pe când νοῦς, διάνοια și ἐπιστήμη sunt totdeauna definite ca o oprire sau un repaus în cadrul mișcării.[20] Dar am văzut că, pentru Aristotel, repausul era contrariul, și nu contradictoriul mișcării și deci nu avea sens decât în interiorul mobilității în general. În *De anima*, după ce afirmă incompatibilitatea dintre suflet și mișcare[21], Aristotel recunoaște totuși că pasiunile sufletului sunt mișcări[22], or, se știe că gândurile, ale căror semne (σημεῖα) sunt cuvintele, sunt prezentate în *De Interpretatione* ca „pasiuni ale sufletului" (παθήματα τῆς ψυχῆς).[23] În sfârșit, în *De memoria* Aristotel arată că memoria nu este o facultate oarecare printre altele, ci că ea pătrunde în orice activitate intelectuală, pentru că gândirea unei ființe care trăiește în timp nu poate fi ea însăși decât o gândire temporală; sufletul nu poate gândi fără imagini[24]: dacă ne amintim acum că imaginația este în mod esențial mișcare, iar intelecțiunea este un repaus în cadrul mișcării, vom observa că la om, care este o ființă în timp, însăși gândirea stabilizatoare nu se poate exersa decât trecând prin imagini în mișcare. Gândirea umană se sustrage atât de puțin acestei condiții temporale, încât ea nu gândește în timp numai ceea ce se petrece în timp; intemporalul însuși nu poate fi gândit decât prin schemele temporalității, tot așa cum non-cantitativul este gândit prin cantitativ[25] și așa cum, în general, ceea ce este dincolo de categorii nu poate fi abordat, întrucât este imobil, într-o manieră în mod necesar neadecvată, decât chiar prin aceste categorii.

Dar sursa de inadecvare atunci când este vorba de a gândi inteligibilul, adică imobilul, se preschimbă, atunci când este vorba de a gândi ființa în mișcare, într-un proces pe care însăși mobilitatea sa îl face să fie adecvat mobilității obiectului său. Gândirea umană este gândire în mișcare a ființei în mișcare, o percepere inexactă a inexactului, o căutare a cărei neliniște însăși este o imagine a negativității obiectului său. Gândirea umană coincide cu o ființă care nu ajunge niciodată să coincidă cu sine tocmai pentru că este mereu separată de sine. Dacă nu există familiaritate nativă între suflet și inteligibil, care pentru Platon exista, însăși această distorsiune restaurează, printr-un drum ocolit, familiaritatea sufletului cu obiectul său efectiv, care nu este inteligibilul. Însăși ascunderea sufletului față de el însuși devine mai luminoasă decât lumina.

Numai că, dacă toate afecțiunile sufletului și, implicit, discursurile care le exprimă dezvăluie mișcarea, există grade în această depen-

dență. Repausul, cu toate că aparține genului mobilității, este în mod evident ceea ce, în interiorul ființei în mișcare, respinge cel mai mult mișcarea însăși. Gândirea stabilizatoare, adică știința[26], este fără îndoială mai puțin aptă să adopte ceea ce este mișcător în mișcarea însăși, chiar dacă ea nu se înțelege decât în interiorul mișcării. Știința desprinde necesarul, adică tocmai ceea ce nu poate fi altfel, dintr-un fond de contingență, adică din ceea ce poate fi altfel. Dar, dacă această contingență nu poate fi niciodată pe deplin înlăturată din orizontul ei, în schimb știința este mai puțin atentă la acest orizont în sine, cât la nucleele de stabilitate pe care le descoperă aici. Prin urmare, pentru a gândi tocmai acest orizont și nu unul sau altul dintre domeniile din interiorul lui, va trebui să nu mai recurgem la știință, ci la o altă disciplină a sufletului, la un alt mod de discurs. Dacă în lumea sublunară necesitatea se naște pe fondul contingenței, sarcina de a gândi lumea sublunară ca orizont al evenimentelor care se produc aici, respectiv ca lume contingentă, va reveni unei gândiri mai deschise, unui discurs mai general decât gândirea și discursul asupra necesarului. Deja am întâlnit și am descris pe larg mai sus această gândire deschisă către nedeterminat, acest discurs care se mișcă dincolo de toate genurile: Aristotel le-a dat numele de *dialectică*.

Cu toate că Aristotel nu s-a exprimat niciodată clar în privința raporturilor dintre dialectică și mișcare (prezente deja la Zenon[27], ele vor redeveni explicite în istoria ulterioară a dialecticii), poate nu este lipsit de semnificație faptul că aceleași oscilații în atitudinea lui Aristotel față de dialectică se constată în atitudinea lui față de mișcare, timp și contingență. Devalorizată în raport cu știința, dialectica regăsește tocmai în ceea ce părea s-o descalifice – prea marea generalitate, instabilitatea, incertitudinea ei – prilejul de a-și afirma o neprevăzută superioritate. Nu vom reveni aici asupra acestei dualități de aspecte pe care am descris-o pe larg[28] dar ea ilustrează o dată mai mult această răsturnare care, fără să fi fost vreodată gândită ca atare de Aristotel, structurează în fiecare moment speculația sa efectivă; ea îi permite finitudinii să găsească în ea însăși nu doar aspirația spre o mântuire venită din exterior, ca la platonicieni, ci mijloacele propriei sale izbăviri. Într-un sens, omul este condamnat să gândească ființa în mod dialectic, pentru că îi lipsește intuiția unei origini de care este iremediabil separat și a unei totalități din care el este un fragment; dar se întâmplă ca aici caracterul dialectic al demersului să adopte ceea ce este nedesăvârșit într-o ființă ca ființă, care nu este ea însăși decât indiciul unei

unități imposibile. Metoda dialectică, ne spune Aristotel, nu ne permite niciodată să sesizăm esența indiferent cărui lucru[29]; dar la ce ar servi intuirea esențelor într-o lume unde nu se întâlnesc decât quasi-esențe, care, separate de ele însele prin mișcare, având mereu putința de a fi altceva, nu sunt niciodată pe deplin ceea ce sunt?

O remarcă din cartea Z ne va permite să precizăm și să justificăm rolul fundamental al dialecticii într-o ontologie care este înainte de toate o ontologie a finitudinii, adică a sciziunii. Există, spune Aristotel, două feluri de ființe: ființele prime și prin sine, adică ființele imobile și simple, care sunt propria lor quidditate, pentru că ele nu sunt nimic altceva decât esență și pentru că „esența este, după cum spunem noi, quidditatea"[30]; dar există și un alt fel de ființe, care nu sunt numai esență și care, în consecință, întrețin cu quidditatea lor un raport mai complex decât primele: asemenea ființe, spune Aristotel, nu sunt *nemijlocit* (εὐθύς) quidditatea lor.[31] Ceea ce caracterizează deci quasi-esențele din lumea sublunară, prin opoziție cu esențele simple și imuabile, este faptul că ele sunt separate de ele însele; dar ceea ce le apropie de primele și ne permite să le numim și pe ele esențe este faptul că ele pot să coincidă cu ele însele, dacă nu în mod nemijlocit, măcar printr-un ocol.[32] Prin urmare, necesitatea unei *medieri* între sine și sine este cea care opune esențele imuabile și esențele sensibile, dar totodată permite acestora din urmă să se asemene cu primele; însă ceea ce este unitate originară într-un caz va fi unitate derivată în celălalt, ceea ce este coincidență între sine și sine nu va fi restaurat datorită profunzimii sciziunii decât prin acțiunea unor intermediari laborioși. Am văzut care erau acești intermediari în domeniul cunoașterii teoretice: demonstrația și dialectica. Dar ar trebui să precizăm aici că demonstrația, căreia Aristotel îi subliniază în nenumărate rânduri funcția mediatoare[33], nu este, am putea spune, decât o mediere *pentru noi*, cerută de dispersarea privirii noastre și nu de cea a obiectului ei. Întreaga mișcare a demonstrației nu are alt scop decât de a arăta că raportul exterior între un subiect și un predicat aparent accidental (de exempu, între Socrate și caracterul muritor) este în realitate dezvoltarea unității interioare a unei esențe, cea a termenului mediu (aici, umanitatea). Dimpotrivă, dialectica intervine de fiecare dată când nu se poate trece de la dispersarea aparentă la o unitate reală, deci de fiecare dată când realitatea sciziunii constrânge căutarea unității la o mișcare fără sfârșit. Spre deosebire de demonstrație, dialectica nu ne îndrumă deci spre intuirea unei esențe, intuiție care ar face în consecin-

la inutilă căutarea unei medieri. Ea nu este mediere către esență, ci substitutul unității esențiale, acolo unde această unitate nu poate fi găsită; ea este medierea care nu încetează să medieze, prin însăși mișcarea ei; ea nu este intermediarul între un început și un sfârșit în care s-ar putea opri; dar ea este intermediarul care-și oferă sieși propriul început și propriul sfârșit.[34] Așa se explică faptul că dialectica, deși inferioară ca valoare demonstrației și intuiției, este totuși invocată de fiecare dată în cazurile extreme, cele în care demonstrația și intuiția sunt lipsite de putere. După cum am văzut, așa se întâmplă în cazul intuirii principiilor; așa se întâmplă când este vorba de a vădi, între ființa sensibilă și quidditatea ei, o unitate care este strict onto-logică, o unitate care nu ține decât de discursul pe care îl rostim despre ea și care s-ar nărui fără acesta. S-ar părea că aceasta contrazice funcția, atribuită de Aristotel intuiției, de a fi facultatea extremelor și funcția, atribuită discursului, de a fi facultatea intermediarilor (μεταξύ)[35]; dar acolo unde intuiția lipsește, trebuie ca discursul să-i compenseze tăcerea și acolo unde această tăcere tace în fața începutului și sfârșitului, discursul va fi mereu tentat să cuprindă un fundament care îi scapă. Cu cât este mai extrem obiectul vorbirii, cu atât mai mare va fi ocolișul. Astfel, numai dialectica poate compensa tăcerea în fața extremelor, nu pentru că ea ar fi ceva oarecare, ci tocmai pentru că este facultatea intermediarilor. Eșecul intuiției este realitatea dialecticii.

Medierea dialectică pare deci să nu aibă alt scop decât pe ea însăși; întrebarea *Ce este ființa?* face parte dintre acelea care sunt mereu cercetate, iar dialogul filosofilor despre ea nu va avea sfârșit. Dar ne-am putea întreba atunci de unde vine impulsul care împiedică această cercetare și acest nedefinit dialog să se prăbușească oricând în propriul lor eșec. Un înconjur este un înconjur, nu o derivă fără sfârșit, numai dacă este condiția unei întoarceri. Dialectica nu are sens decât dacă tinde spre propria sa suprimare, adică spre intuiție, chiar dacă această intuiție se află pentru totdeauna în viitor. Medierea nu are sens decât dacă ține spre o nemijlocire regăsită, în același mod în care mișcarea se epuizează spre repaus sau, mai degrabă, pentru că repausul rămâne mereu neliniștit, spre imobilitatea Motorului Prim. După cum am văzut, Aristotel desemnează cu numele de *imitație* acest raport paradoxal în care termenul inferior este în același timp negația și realizarea, la un nivel mai umil, a termenului superior. Natura sublunară imită Natura subzistentă a Corpurilor cerești, tot așa cum mișcarea circulară a Cerului Prim imită imobilitatea Motorului Prim.[36]

Ciclul anotimpurilor imită mișcarea sferelor cerești. Generarea circulară a ființelor vii imită eterna reîntoarcere a anotimpurilor. În fine, pe ultimele trepte ale seriei, „arta imită natura"[37], iar vorbirea poetică a oamenilor este o „imitație" a acțiunilor lor.[38] Aceste ultime două formule, care au fost adesea superficial interpretate în sensul unei estetici realiste, pentru care arta nu ar fi decât o dublare a realității, capătă un sens mult mai adânc, dacă le reașezăm în cadrul general al metafizicii aristotelice. Vom vedea atunci că nimic nu împiedică opera de artă sau obiectul tehnic să semene tot atât de puțin cu modelul lor pe cât ființele coruptibile nu seamănă cu ființele incoruptibile pe care, totuși, le „imită". Imitația aristotelică nu este o relație descedentă de la model la copie, cum era cea platoniciană, ci o relație ascendentă prin care ființa inferioară se străduiește să realizeze, cu mijloacele de care dispune, puțin din perfecțiunea pe care o observă în termenul superior și pe care acesta n-a putut s-o facă să coboare până la ea. Imitația platoniciană cerea puterea Demiurgului. Imitația aristotelică presupune, dimpotrivă, o anumită neputință a modelului, pentru că este vorba tocmai de compensarea acestei neputințe. Este o greșeală să ne mărginim doar la una din părțile frazei în care Aristotel afirmă că „arta imită natura", deoarece spune de asemenea că arta „desăvârșește ceea ce ea nu a putut să ducă la bun sfârșit".[39] Dacă ceea ce am spus este exact, aceste două părți ale frazei nu se opun, ci se completează. A imita natura nu înseamnă să o dublezi inutil, ci să-i remediezi slăbiciunile[40], să o împlinești prin ea însăși, nu înseamnă nici măcar să o umanizezi, ci doar să o naturalizezi. A imita natura înseamnă să faci natura mai naturală, adică să te străduiești să acoperi sciziunea care o separă de ea însăși, de propria esență sau idee. În termeni mai clari, înseamnă să utilizezi contingența[41] împotriva ei înseși pentru a o normaliza, pentru a face astfel încât natura lumii sublunare să imite, în ciuda contingenței ei, ordinea care domnește în Cer. Atunci când Aristotel se întreabă ce s-ar întâmpla „dacă suveicile ar merge singure"[42], el exprimă astfel idealul irealizabil[43] care este cel al artei umane: a face în așa fel încât unealta sau mașina să reproducă spontaneitatea viului și, în chip mai profund, circularitatea mișcărilor cerești, ea însăși imagine a imobilității divinului. Idealul tehnic al lui Aristotel, pe care-l știa irealizabil, dar care trebuie să servească drept principiu regulativ pentru cercetările și acțiunile parțiale, este, în sensul cel mai riguros al termenului, cel al *automatismului*: nu pentru că el ar vedea aici în primul rând un mijloc de a diminua efortul oamenilor[44], ci pentru că

faptul de a se mișca singur este, prin circularitatea sa ce face inutil orice motor distinct de obiectul mobil, cea mai înaltă imitație a mișcării imobile a Divinității.

Exemplul artei umane, care nu este decât un caz particular al mișcării din lumea sublunară, respectiv cazul mișcării gândite și voite, ilustrează paradoxul unei imitații care nu imită imobilitatea decât prin mișcare, iar necesitatea prin contingență.[45] Este vorba totuși de imitație pentru că în artă, ca și în natură, în lumea sublunară, ca și în cea cerească, în lumea cerească tocmai ca și în Divinitate, există identitate a scopului, care este Binele. Binele este cel pe care-l vizează munca sau acțiunea oamenilor, ca și mișcările unei naturi care nu face nimic în zadar. Dar această identitate a scopului nu elucidează ceea ce apare la prima vedere drept diversitatea mijloacelor. În realitate, nu este vorba de mijloace diferite care ar fi puse la lucru de o parte și de cealaltă, ca și cum imobilitatea ar fi un mijloc de același fel cu mișcarea. Adevărul este că există, de o parte, punere la lucru a mijloacelor (mișcarea), iar, de cealaltă, nemijlocirea între scop și mijloc: în vreme ce mișcarea nu are alt scop decât propria-i suprimare, trădându-și astfel funcția doar instrumentală, imobilitatea își este sieși propriul scop. Prin urmare, ceea ce separă imitatorul de imitat nu este diversitatea mijloacelor mai mult sau mai puțin complexe puse la lucru pentru atingerea unui anumit scop, ci necesitatea unei medieri, de o parte, și absența medierii, de cealaltă. Astfel își capătă sensul deplin remarca potrivit căreia mijloacele nu sunt puse la lucru decât pentru a putea să le depășim; căci puterea de a se lipsi de mediere este tocmai Binele. Într-adevăr, Aristotel împrumută de la Platon ideea că Binele se definește prin suficiența sa, prin faptul că nu-i lipsește nimic pentru a fi ceea ce este, prin faptul că este „autarhic".[46] Se va obiecta atunci că această definiție a Binelui face și mai problematică imitația lui de către o lume în care răul apare ca o consecință a mișcării[47]: cum poate contingența, puterea-de-a-nu-fi, să imite perfecțiunea subzistentă a Divinității, care, nelipsindu-i nimic, este tot ceea ce poate fi și nu poate fi altul decât este? În particular, cum poate omul, ca locuitor al lumii sublunare, adică în calitatea în care nu-și este suficient, în calitatea în care are nevoi care îl constrâng la mișcare, cum poate deci omul să imite imobilitatea autarhică a Divinității? Cunoaștem de-acum răspunsul: această imitație nu este paradoxală decât pentru că trece printr-un drum ocolit, care este mișcarea, loc al tuturor medierilor cosmologice și umane. Lumea și omul realizează mediat ceea ce în Divinitate este nemijlocit, pentru

că omul și lumea au nevoie de mijloace pentru a coincide cu scopul lor, coincidență care în Divinitate este realizată nemijlocit. Dar medierea nu are alt sens și altă rațiune de a fi decât restaurarea, printr-un înconjur, a nemijlocirii care nu este.[48]

Imitația, așa cum o înțelege Aristotel, ține deci mai mult de πρᾶξις decât de ποίησις; ea nu ajunge la lucrări care ar fi tot atâtea „imitații" (μιμήματα) ale unui model, ci se epuizează în însăși mișcarea sa, ca și cum eșecul năzuinței sale ar deveni și aici propria-i realitate. Imitația apare atunci mai puțin ca realizare a unei cópii, cât ca imagine degradată a actului subzistent al modelului. Poate că una dintre cele mai statornice intuiții ale lui Aristotel este aceea de a vedea în mișcările lumii și în agitația oamenilor tot atâtea soluții de compromis, tot atâtea substitute, în raport cu unitatea autarhică a divinului. Pe parcursul analizelor noastre, am dat numeroase exemple privind această funcție substitutivă pe care Aristotel o atribuie, mai mult sau mai puțin conștient, atâtor experiențe din lumea sublunară: frecvența (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) este substitutul necesității, generarea circulară substitutul eternității, dialectica substitutul intuiției, arta umană substitutul unei naturi slabe, activitatea neoprită a oamenilor substitutul unui act care nu are nici o nevoie să fie activ pentru a fi ceea ce este. Acum, putem să adăugăm: medierea este substitutul unității.

Omul ne apare acum ca agentul privilegiat al acestui imens efort de substituire, prin care lumea sublunară compensează, imitând totodată, slăbiciunile unei Divinități care n-a putut să coboare până la ea, dar îi oferă cel puțin spectacolul propriei sale perfecțiuni. Un agent printre alții, desigur, căci omul nu poate decât să prelungească o mișcare de substituire care animă și revoluția sferelor cerești, și tresăririle cele mai umile ale animalului sau plantei. Dar este un agent privilegiat, căci, o dată cu el, substituirea devine conștientă: toate ființele sunt puse în mișcare de aspirația spre divin, căruia îi imită perfecțiunea; dar numai la om această imitație devine imitație a unui spectacol. Numai omul poate accede la gândirea unității, pentru că el vede realizarea cea mai înaltă a acesteia în mișcarea imuabilă a sferelor cerești, care este totuși ea însăși o imitație. Numai omul cunoaște, chiar de departe, câte ceva din ceea ce imită. Numai în om mișcarea ascunsă a transcendentului devine ideal al căutării, al muncii și al acțiunii. Omul, locuitor printre atâția alții al lumii sublunare, devine astfel, în cadrul acestei lumi, substitutul cel mai activ al divinului. Am evocat deja această conversiune a divinului în terestru, conversiune prin care Aristotel,

din ce în ce mai conștient de ceea ce este îndepărtat în teologia unei Divinități transcendente, regăsește în cele din urmă în mișcările cele mai umile ale ființelor din lumea sublunară ceva din divinitatea pe care o căutase până atunci în Cer. Εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς, există zei și aici jos, remarcă el, reluând vorbele lui Heraclit.[49] Reflecție care ar fi împotriva dogmei celei mai statornice a teologiei astrale, cea a separării dintre terestru și divin, dacă nu am putea s-o interpretăm în felul următor: ceea ce este divin în lumea sublunară este, poate, efortul acestei lumi de a se asemui cu un Zeu care nu este, astfel încât ar fi vorba nu de o divinitate primită sau împărtășită, ci mai degrabă compensatoare sau substitutivă.

De asemenea, poate că o conversiune de același ordin se ascunde în aparenta permanență a afirmațiilor potrivit cărora omul este un zeu muritor[50] sau comportă ceva divin, care este esențialmente intelectul.[51] În *Protreptikos*, unde aceste afirmații apar pentru prima oară la Aristotel, ele se pot interpreta ușor prin referirea la teologia astrală: omul este o ființă care, prin sufletul său (Aristotel va spune din ce în ce mai des: prin intelectul său), participă la divin, pentru că sufletul sau intelectul nu sunt decât o parte a focului sau a eterului sideral.[52] Dar dacă divinitatea νοῦς-lui, care implică originea sa extrinsecă, va fi susținută de Aristotel până la sfârșit, în schimb aluziile la divinitatea omului par să devină din ce în ce mai convenționale, pe măsură ce Aristotel renunță la o teologie prea îndepărtată, fără ca totuși să o renege. Este adevărat că simultan formula tradițională capătă un sens nou: divinul din om nu mai este ceea ce subzistă în el din originea sa divină, ci poate, dimpotrivă, efortul omului de a-și recăpăta originea pierdută, de a se asemăna și de a asemăna lumea în care locuiește cu splendoarea imuabilă a Cerului, de a introduce în lumea sublunară puțin din această unitate pe care Divinitatea nu a putut sau nu a vrut s-o facă să pătrundă în ea, dar al cărei spectacol, cel puțin, ni-l oferă. Divinitatea omului nu mai este evocarea melancolică a unui trecut imemorial, în care omul ar fi trăit în intimitatea zeilor[53], ci este viitorul mereu deschis al omului, ceea ce înseamnă a imita Divinitatea, adică de a i se substitui „atât cât este posibil"[54], desăvârșindu-se și desăvârșind lumea întru Ideea (εἶδος) a ceea ce sunt și, totuși, nu sunt niciodată pe deplin. Divinitatea omului este mai puțin degradarea divinului în om, cât nesfârșita aproximare a divinului de către om. Un asemenea efort de substituire, care ia locul la nivelul lumii sublunare intențiilor lipsite de vigoare sau neputincioase ale Divinității, nu este în cele din urmă

altceva decât vocația omului care s-a născut „pentru a înțelege și pentru a acționa".[55] Omul „se imortalizează" nu ridicându-se deasupra lui însuși, ci desăvârșindu-se întru ceea ce este. Divinitatea omului nu este altceva decât mișcarea prin care omul mereu nedesăvârșit „se umanizează"[56], accede sau încearcă să acceadă la propria sa quidditate, de care este separat în fiecare moment, ca oricare dintre ființele lumii sublunare.

De-a lungul întregii noastre lucrări am urmărit în domeniul cunoașterii acest efort al omului de a depăși sciziunea pentru a realiza unitatea în el și în afara lui prin imitația simplității subzistente a divinului. Am încercat să arătăm succesiv cum căutarea unității se impunea ca fiind nevoia cea mai originară a limbajului nostru, cum spectacolul unității și idealul căutării ne erau oferite de contemplația astrală, cum obstacolul fundamental în calea unității era descoperit în mișcare, sursă a oricărei sciziuni, în sfârșit, cum această mișcare își era propriul corectiv, pentru că mediația infinită către unitate devenea substitutul unității înseși. Așadar, aplicând concluzia acestui studiu la problemele cu care am început, vom descoperi că ontologia lui Aristotel, ca discurs care se străduiește să ajungă la ființă în unitatea ei, găsea în structura eșecului propriului său demers rezultatul pe care acest demers nu i-l putea oferi: căutarea filosofiei, altfel spus *dialectica*, devenea filosofie a căutării; căutarea unității ținea locul unității înseși; ontologia, care își lua ca model teologia, devenea treptat substitutul sublunar al unei teologii imposibile.

Dialectica însă, care este aspectul teoretic al medierii, nu este singurul ei aspect, căci filosofia lui Aristotel nu este numai o filosofie teoretică. Ea nu uită că este, de asemenea, o filosofie practică și „poetică", arătând astfel că nici cunoașterea și nici căutarea cunoașterii nu constituie singurul fel de raport al omului cu ființa. Aceste două alte aspecte ale existenței umane, pe care o filosofie totală ar trebui să le ia de asemenea în considerare, au fost numite de Aristotel πρᾶξις, cuvânt prin care desemnează acțiunea imanentă, în principal morală, și ποίησις, adică acțiunea productivă, munca. O investigație completă a filosofiei aristotelice a ființei ar trebui să conțină deci o clarificare și o valorizare ontologică a acțiunii morale și a muncii. Ea ar trebui să arate cum acțiunea morală imită, prin cuprinderea virtuții și al raportului cu celălalt, ceea ce este, în Divinitate, nemijlocirea intenției și a actului, altfel spus *autarhia*, să arate cum în consecință medierea virtuoasă sau prietenoasă realizează prin „raportul cu celălalt" un Bine care

în Divinitate este coincidență a sinelui cu sinele.[57] Ea ar trebui de asemenea să arate cum munca, imitând natura și desăvârșind-o, înlocuiește incoerența lumii cu puțin din unitatea pe care i-o inspiră spectacolul regularității Cerului, să arate cum munca, naturalizând natura, adică făcând-o quasi-necesară, și umanizând omul, adică redându-l vocației sale contemplative, este și ea în consecință un corectiv al sciziunii, o aproximare infinită a răgazului, a păcii, a unității. În general, o clarificare ontologică a antropologiei lui Aristotel ar trebui să arate cum aoristul activității umane imită perfectul actului divin, cum împlinirea care se împlinește prin om imită împlinirea dintotdeauna împlinită a Divinității. Deși chiar tradiția cea mai sistematizantă a studiat separat filosofia teoretică, filosofia practică și „poetică" a lui Aristotel, ar trebui să evidențiem și aici unitatea structurală a speculației sale filosofice efective. O asemenea clarificare a antropologiei aristotelice, care urmează să fie făcută[56], ar arăta până la capăt cum se ordonează, dacă nu în proiectul lui Aristotel, cel puțin în demersul său real, cele patru aspecte ale filosofiei sale, care nu este o filosofie a ființei și a Divinității decât pentru că este o filosofie a lumii și a omului, ar arăta cum ontologia sciziunii își găsește justificarea în fizica mișcării și cum această ontologie, imitând o teologie a transcendenței, o degradează, dar o și încheie într-o antropologie a medierii. Am ajunge atunci să recunoaștem pe deplin că metafizica lui Aristotel nu este neîncheiată numai pentru că este o metafizică a nedesăvârșirii și, în consecință, ea este prima metafizică a omului, nu numai pentru că ea n-ar fi ce este dacă omul ar fi un animal sau un Zeu[59], ci pentru că nedesăvârșirea ființei se descoperă prin ea ca obârșie a omului.

*

* *

Ce-i drept, se pune întrebarea de ce a ignorat tradiția aspectul aporetic al metafizicii lui Aristotel și implicațiile sale umane. Ar rămâne atunci de arătat, într-un studiu în egală măsură filosofic și istoric, cum și de ce era obligatoriu ca tradiția să tindă să ignore ceea ce este etern neîncheiat în metafizica aristotelică. Tradiția transmite, continuă și astfel încheie; tradiția este cea care continuă un început și, astfel, suprimă ceea ce era în el începător: tradiția nu mai este „uimită", tradiția rezolvă aporia, când de fapt aporia este totdeauna trăită în nașterea ei; tradiția unifică – în comentariile ei – ceea ce ea își închipuie că sunt niște *membra disjecta* ale unei opere întrerupte; ea ordonează fragmentele, fără să se întrebe dacă aceste fragmente nu tindeau să arate

tocmai faptul că obiectul lor nu presupune nici o ordine.[60] În fața eșecului dublului proiect aristotelic, al unei teologii umane și al unei științe a ființei ca ființă, tradiția avea de ales între două căi, pe care le-a urmat pe rând. Cea mai ușoară, care nu a fost din punct de vedere istoric prima, consta în negarea eșecului, atribuindu-l unor circumstanțe accidentale, în completarea lacunelor, în unificarea dispersării, în compensarea tăcerilor printr-un comentariu cu atât mai bogat cu cât cuvântul comentat era mai tăcut. Simplificând, aceasta a fost calea interpretării arabe și creștine a comentatorilor din Evul Mediu. Ce-i drept, ea a avut o justificare ce nu ține de comoditate. Pentru că ascultase un alt Cuvânt, tăcerile lui Aristotel i s-au părut mai receptive la acest Cuvânt decât vorbirea concurentă a lui Platon; era mai ușor să-l creștinezi (sau să-l islamizezi) pe Aristotel, care rămăsese dincolo de opțiunea religioasă, decât să filosofezi în termenii platonismului, care era o altă religie. *Sine Thoma mutus esset Aristoteles*: comentariul lui Toma din Aquino va rămâne vreme de secole substitutul cuvântului, în același timp exemplar și vlăguit, al lui Aristotel. Nu înseamnă că minimalizăm grandoarea și importanța istorică a tomismului dacă invocăm, din aristotelismul său care are răspuns la toate, tăcerile adevăratului Aristotel.[61]

A doua cale a fost cea neoplatoniciană. Ea a constat în a asculta tăcerile, în a colecționa negațiile, în a sistematiza nu răspunsurile, ci dificultățile. Ea a constat în a recunoaște eșecul, dar nu vedea în el decât un șiretlic, dacă nu al filosofului însuși, cel puțin al obiectului său. O dată cu neoplatonismul, sciziunea avea să devină manifestarea ironică a unității, negația devenea expresia cea mai adecvată a inefabilului, imposibilitatea intuiției intelectuale devenea condiția unei înțelegeri mai înalte. Tot ce era la Aristotel dincoace de ființă avea să fie strămutat dincolo de ea. Ca și cum sărăcia ar fi cea mai subtilă dintre bogății, nedeterminarea ființei ca ființă avea să devină infinita putere creatoare a Unului, iar medierea nedefinită a omului spre Unu ceva prin care Unu se mediază pentru noi. În cele din urmă, o asemenea interpretare nu era mai puțin sistematizantă decât precedenta, pentru că ea sistematiza însuși non-sistematicul. Ea încheia în felul ei neîncheiatul, nu prin simpla extrapolare, ci asumându-și neîncheierea însăși.

Aceste considerații prea schematice, care ar trebui confirmate printr-un studiu metodic al tradiției, nu au aici alt scop decât de a sugera motivul pentru care Aristotel al tradiției este cel care este, iar Aristotel

așa cum a fost nu este Aristotel al tradiției. Dacă este adevărat că metafizica lui Aristotel este dialectică, adică aporetică, așa cum a recunoscut din ce în ce mai mult exegeza modernă și cum am încercat și noi să justificăm, vom conveni că există două moduri de a considera aporia: ori în ceea ce ea anunță sau reclamă, adică în soluția sa; ori în ea însăși, adică în calitatea ei de aporie pe care o păstrează doar cât timp nu este rezolvată. A rezolva aporia, în sensul de „a-i da o soluție", înseamnă s-o distrugi; dar a rezolva aporia, în sensul de „a lucra la soluționarea ei", înseamnă s-o împlinești. Credem că am arătat faptul că aporiile metafizicii lui Aristotel nu *aveau* soluție, în sensul că nu erau rezolvate undeva, într-un univers al esențelor; dar tocmai pentru că nu au soluție trebuie să căutăm mereu să le rezolvăm, iar această căutare a soluției este, în cele din urmă, soluția însăși. A căuta unitatea înseamnă a o fi găsit deja. A lucra la rezolvarea aporiei înseamnă a descoperi.[62] A nu înceta niciodată să cercetezi ce este ființa înseamnă să fi răspuns deja la întrebarea: Ce este ființa? Nu-i revenea tradiției, oricare ar fi fost aceasta, să cuprindă din nou acest început care începe mereu, această sciziune mereu disociatoare și această speranță mereu renăscândă. A transmite deschiderea înseamnă s-o închizi: Aristotel, așa cum o dovedește istoria aristotelismului timpuriu, a fost mai puțin întemeiatorul unei tradiții, cât inițiatorul unei întrebări în legătură cu care ne-a avertizat el însuși că rămâne mereu inițială și că știința care o presupune este etern „căutată". Nu-l putem continua pe Aristotel, nu putem decât să-l repetăm, adică să-l reîncepem. Chiar și această repetare nu va mai regăsi niciodată naivitatea de neînlocuit a adevăratului său început. Astăzi, știm prea bine că filosoful, tocmai pentru că nu găsește ce caută, găsește în însăși această căutare ceva ce nu căuta. Totuși, aceasta nu este o concepție modernă, ci sentința etern arhaică a unei înțelepciuni pe care Aristotel o considera, încă pe atunci, obscură[63]: Ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. „Dacă nu speră, el nu va găsi nesperatul, care este de negăsit și este *aporetic*."[64]

NOTE

Toate trimiterile efectuate în cuprinsul volumului de față de către Pierre Aubenque la propria lucrare menționează paginile ediției originale, apărută în 1994 la Presses Universitaires de France, colecția Quadrige. (n. trad.)

Prefață

[1] Dintre principalele reacții suscitate de prima ediție a acestei cărți, semnalăm următoarele studii: U. DHONDT, *Aristote et la métaphysique de la finitude. A propos d'un livre récent*, în *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), pp. 5-12; A. de MURALT, *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristotel*, în *Studia philosophica*, 23 (1963), pp. 109-162; J. MOREAU, *La problématique aristotélicienne*, în *Revue philosophique*, 88 (1963), pp. 365-371; J. BRUNSCHWIG, *Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent*, în *Revue philosophique*, 89 (1964), pp. 179-200; Charles J. O'NEIL, *Another Notable Study of Aristotle's Metaphysics*, în *The New Scolasticism*, 38 (1964), pp. 509-517; L. SICHIROLLO, *Giustificazioni della dialettica aristotelica*, în *Studi Urbinati*, 1963, nr. 1-2 (reprodus în *Storicità della dialettica antica*, Vicenze, 1965); și recenziile semnate de: J. OWENS, în *Gnomon* 35 (1963), pp. 459-462; R. JOLY, în *L'Antiquité classique*, 32 (1963), pp. 241-243; E. BERTI, în *Giornale di Metafisica*, 18 (1963), pp. 266-271; J.-M. LE BLOND, în *Archives de Philosophie*, 26 (1963), pp. 291-294; J. BRUN, în *Cahiers du Sud*, 51 (1964), pp. 327-328; M. ISNARDI-PARENTE, în *Rivista di Filosofia*, 55 (1964), pp. 83-88; M. GUEROULT în *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques* (1963), pp. 308-310; R. WEIL, în *Revue des Études anciennes*, 66 (1964), pp. 178-180; J. LANGLOIS, în *Sciences ecclésiastiques* (Montreál), 17 (1965), pp. 517-527.

[2] Rectificările de conținut se referă în principal la interpretarea unui pasaj din *Met.*, Λ, 6 (p. 385) și la prezentarea planului cărții Z a *Metafizicii* (p. 457). În privința primei chestiuni, suntem datori exegezei lui J. BOLLACK (*Empédocle*, I, *Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965, p. 140, n. 1), iar în privința celei de-a doua, unei obiecții formulate de J. BRUNSCHWIG (*art. cit.*, pp. 195-196).

[1] *Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne* în *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 58 (1964), pp. 1-50.

Cuvânt înainte

[1] *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg/Brisgau, 1862, p. VII.

[2] Cf. *De la Métaphysique d'Aristote*, 1835 (este vorba de raportul asupra subiectului propus la concurs de către Academia de Științe morale și politice în 1832 – concurs câștigat de Ravaisson –, urmat de o traducere a cărții A

din *Metafizica*. O a doua ediție, din 1838, conține în plus o traducere a cărții Λ). Datorăm lui Pierront și Zévort, discipoli ai lui V. Cousin, prima traducere integrală a *Metafizicii* lui ARISTOTEL (1840), utilizabilă încă și astăzi.

[3] T, I, 1837.

[4] *Le système d'Aristote*, curs predat în 1904-1905 și publicat în 1920.

[5] Cf. *Études de philosophie grecque*, 1923.

[6] *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908; *Aristote*, 1944; cf. *La pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942.

[7] *Le problème du devenir et la notion de matière, depuis les origines et jusqu' à Théophraste*, 1906; *Histoire de la philosophie*, vol. I, 1948.

[8] BRÉHIER a scris puțin despre Aristotel. Totuși trebuie citate paginile atât de pătrunzătoare despre Aristotel din *Histoire de la philosophie* (vol. I, 1938, p. 168-259), măcar pentru faptul că stilul de interpretare ce se conturează aici diferă sensibil de contribuțiile precedente.

[9] Cf. A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 1913; ed. a II-a, 1946; lucrările din colecția *Aristote. Traductions et études*, Louvain, 1912 sq; *Autour d'Aristote*, Mélanges A. Mansion, Louvain, 1955; *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, antologie colectivă, Louvain, 1958.

[10] Cf. cu edițiile și comentariile acestui autor la *Metafizica* (1924), *Fizica* (1936), *Analiticele prime* și *Analiticele secunde* (1949); coordonarea colecției *Works of Aristotle translated into English*, 1908-1952; lucrarea *Aristotle*, Londra, 1923 (trad. în limba franceză, 1926). Cf. *Journal of Hellenic Studies*, vol. an. 1957 (dedicat lui W. D. Ross).

[11] Asupra acestei chestiuni pot fi găsite indicații interesante în Y. BELAVAL, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, p. 17, 31.

[12] 5 vol., 1831-1870 (volumul V conține *Index aristotelicus* de BONITZ).

[13] 23 vol., 1882-1909.

[14] *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912; *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, ed. I, 1923.

[15] Asupra stadiului celui mai recent al studiilor aristotelice, cf. P. WILPERT, „Die Lage des Aristotelesforschung", în *Zeitschr. f. philos. Forschung*, I, 1946, p. 123-140; L. BOURGEY, „Rapport sur l'état des études aristotéliciennes", în *Actes du Congrès G. Budé*, Lyon, 1958, p. 41-74; R. WEIL, „Etat présent des questions aristotéliciennes", în *Information littéraire*, 1959, p. 20-31; F. DIRLMEIER, „Zum gegenwartigen Stand der Aristoteles-Forschung", în *Wiener Studien*, 76, 1963, p. 54-67.

[16] Astfel, în *Système d'Aristote* de HAMELIN, numai 18 pagini din 428 sunt consacrate metafizicii. Indiferent de rolul întâmplării în această repartiție, ea reflectă în orice caz importanța relativă pe care, la începutul secolului

XX, un filosof și un istoric al filosofiei o acorda metafizicii, prin comparație cu fizica și logica, în cadrul unui curs despre „sistemul" aristotelic.

[17] *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951.

[18] Cf. mai ales P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

[19] Acest Corpus este în asemenea măsură anonim, încât s-a putut susține recent (J. ZURCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952) că el îi aparținea aproape în întregime lui Teofrast. O opinie atât de radicală, care se sprijină de altfel pe indicii dintre cele mai fragile, nu are strict vorbind nici o importanță în ce privește interpretarea, deoarece noi nu cunoaștem decât un *Corpus aristotelicum* care, în ciuda a ceea ce știm astăzi despre textele aristotelice pierdute, nu a putut fi niciodată legat decisiv de viața filosofului numit Aristotel.

[20] Pascal, fr. 331 Brunschvicg.

[21] *Ibid.*

[22] Cel puțin aceasta este concluzia pe care crede că o poate trage A.W. BENN (*The Greek Philosophers*, I, p. 289, citat de J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, p. XXIII) din faptul că Aristotel dă adesea ca exemplu „plimbarea în scopul sănătății". Despre tradițiile privind biografia lui Aristotel, vezi astăzi I. DURING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Stockholm, 1957.

[23] Comentatorii posedau, într-adevăr, fie lucrări integrale ale autorilor antici, fie culegeri doxografice, care nu ne-au parvenit, cu excepția fragmentelor citate de aceștia. Dar, chiar în acest caz, nu este vorba decât de *texte* și nu de o tradiție vie care să fi stabilit o legătură directă între comentatori și aristotelism. Interesanta tentativă a lui BARBOTIN (*La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, 1914) de a-l considera pe Teofrast ca intermediar între Aristotel și comentatorii săi nu a adus și nu putea să aducă rezultate decisive din acest punct de vedere. Cf. recenzia noastră la această lucrare în *Rev. Et. anciennes*, 1956, p. 131-132.

[24] SUAREZ observă deja o dualitate în definiția metafizicii (*Disputationes metaphysicae*, 1ª Pars, disp. I, sect. 2).

[25] RODIER, „Remarques sur la conception aristotélicienne de la substance", în *Année philosophique*, 1909 (text reprodus în *Etudes de philosophie grecque*, p. 165 sq.).

[26] Cf. mai ales „Sur la conception aristotélicienne de la causalité", în *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, 1909-1910 (text reprodus în *La pensée hellénique des origines à Epicure*, p. 423 sq.).

[27] E. BOUTROUX, art. „Aristote", în *Grande Encyclopédie*, 1886, reprodus în *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1897, p. 132 sq.

[28] *Qua ratione Aristoteles vim metaphysicam syllogismo inesse demonstraverit*, Paris, 1897.

[29] *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 153.

[30] Th. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, vol. III (trad. în limba franceză, 1910), cap. VI și VII.

[31] Cf. A. TAYLOR, „Critical Notice on Jaeger's Aristoteles", în *Mind*, 1924, p. 197.

[32] Întâlnim această acuzație formulată pe alocuri de L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées*..., mai ales la p. 582, și îndeosebi de CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I, Baltimore, 1944.

[33] *Observationes criticae in Aristotelis Libros Metaphysicos*, Berlin, 1842.

[34] *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, în *Philos. Monatshefte*, 1888, p. 37-65, 540-574.

[35] Vezi *infra*, mai ales p. 204-205; 207, n. 2; 307, n. 4; 323, n. 2.

[36] Acesta este reprosul care i se poate adresa lui F. NUYENS (*L'évolution de la psychologie d'Ar.*, 1939; trad. în limba franceză, 1948), atunci când încearcă să aplice la cronologia altor scrieri reconstituirea psihologiei aristotelice: el ajunge să dateze efectiv câte un capitol întreg sau un tratat în funcție de o anumită aluzie psihologică aflată acolo, fără să-și dea seama îndeajuns că ar putea fi vorba doar de un exemplu, de o reminiscență, ba chiar de o anticipare, care nu permit în fond nici o concluzie cât timp Aristotel nu tratează subiectul respectiv *ex professo* (astfel, ni se pare imposibil să datăm întreaga carte în funcție de unica aluzie aflată la 1075 b 34). Din același motiv, nu se poate trage nici o concluzie, în opinia noastră, din pretinsa evoluție a sensului anumitor cuvinte, cum ar fi φρόνησις: în realitate, Aristotel le folosește în sensul lor tradițional (în speță, platonician) atunci când nu vorbește *ex professo*, și în sensul lor pur aristotelic atunci când le utilizează într-un context tehnic.

[37] Se știe de multă vreme că această ordonare nu a fost realizată de către Aristotel însuși, ci de editorii săi. Cf. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte*...; P. MORAUX, *Les listes anciennes*.....

[38] Aristotel nu și-a pus, cum nu și-au pus-o nici gânditorii greci în ansamblul lor, întrebarea: *De ce* există ființa mai degrabă decât nimicul?

[39] Această discordanță dintre logica lui Aristotel și speculația sa metafizică a fost, pare-se, subliniată pentru prima oară de către HEGEL (*Vorlesungen uber Geschichte der Philos.*, Werke, vol. XIV, 1833, p. 408 sq.). În lucrarea sa *Logique et méthode chez Aristote*, profesorul P. LE BLOND relevă, la fel, opoziția dintre logica lui Aristotel și metoda sa, adică înaintarea sa efectivă. Dar, acest autor mai degrabă constată opoziția decât s-o explice, sau o explică doar prin componentele psihologice contradictorii

ale filosofului. Cât despre Hegel, el justifică această opoziție arătând că logica lui Aristotel este o logică a gândirii finite, a comprehensiunii, și că adevărul nu poate fi sesizat în unitatea sa prin asemenea modalități. Dar această explicație nu are sens decât în interiorul sistemului hegelian și rămâne străină aristotelismului.

[10] Această redescoperire stă, așa cum am văzut, la baza interpretării genetice a lui Aristotel (Natorp, Jaeger, Nuyens etc.). În tradiția „psihologică", cf. (în afară de GOMPERZ, op. cit.), A. BREMOND, *Le dilemme aristotélicien*, 1933, și, derivând din precedenta, dar cu mult mai numeroase justificări bazate pe texte, lucrarea citată a lui J.-M. LE BLOND.

[11] Cf. GALIENUS, *De Sophism.*, II: „Aristotel expune parcă prin semne majoritatea lucrurilor pe care le spune, pentru că el scria pentru oameni care îl înțeleseseră deja" (καὶ καθάπερ ἐπὶ σημείων ἐπιφέρειν τὰ πολλὰ καὶ διὰ τὸ πρὸς τοὺς ἀκηκοότας ἤδη γράφεσθαι).

[12] DANTE, *Infernul*, IV, 131.

Introducere, capitolul I

[1] *Met.*, Γ, 1, 1003 a 21.

[2] B. 1) Conform practicii celei mai curente, desemnăm cărțile *Metafizicii* cu literele grecești corespunzătoare, iar cărțile altor lucrări ale lui Aristotel cu cifre romane. Când o referire la text începe cu o literă grecească, fără altă indicație, este deci vorba despre *Metafizica*. Ex.: A, 9, 992 b 2 = *Met*, A, 9, 992 b 2.

[3] Referințele pentru citatele din comentatori trimit, fără altă indicație, la ediția Academiei din Berlin.

[4] CICERO, *Acad. Post.*, I, 5, 19.

[5] *Adv. Mathemat.*, VII, 16.

[6] *Top.*, I, 14, 105 b 20.

[7] Anumiți comentatori germani din sec. al XIX-lea, aflați fără îndoială sub influența lui Hegel, n-au ezitat să situeze metafizica în cadrul speculației logice. Cf. RITTER, *Histoire de la philosophie* (trad. în limba franceză), vol. III, p. 54; PRANTL, *Geschichte der Logik*, I, p. 89. Nimic însă la Aristotel nu îndreptățește o asemenea interpretare: adjectivul λογικός nu desemnează niciodată la el logica în accepțiunea modernă a termenului (pe aceasta el o numește *analitică*), ci este de fapt sinonim cu διαλεκτικός, fiind excluse în consecință din domeniul său de aplicare speculațiile adaptate obiectului lor, adică *științifice*, cum năzuiesc să fie și cele metafizice. În ceea ce privește analitica, ea nu este o știință, ci o propedeutică prin care este necesar să treci „înainte de a aborda orice știință" (*Met.*, Γ, 3, 1005 b 2).

[8] DIOG. LAERT., VII, 39-40. Și epicureicii la rândul lor vor delimita trei părți ale filosofiei: *canonică*, *fizică* și *etică* (DIOG. LAERT., X, 29-30).

[7] *Vie des philosophes*, Introd., trad. în limba franceză GENAILLE, p. 37-38.

[8] *Ibid.*, V, 1, p. 214.

[9] STRABON, XIII, 54; PLUTARH, *Viața lui Sylla*, 26.

[10] *Aristote*, p. 11; cf. J.-M. LE BLOND, *Aristote et Théophraste. Un renouvellement radical de la question aristotélicienne* (referitor la cartea lui J. ZURCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*), în *Critique*, 1952, p. 858.

[11] Acest lucru a fost arătat în mai multe lucrări recente. A se vedea o pertinentă abordare a problemei în J. TRICOT, trad. *Metafizicii* lui ARISTOTEL, ed. nouă, 1953, *Introducere*, p. VII-VIII.

[12] STRABON, *loc. cit.* Ultima expresie (θέσεις ληκυθίζειν) este în mod evident peiorativă; ληκυθίζειν caracterizează un stil emfatic și găunos (cf. CICERO, *Ad. Att.*, I, 14).

[13] E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro.*

[14] R. WEIL, recenzie la lucrarea lui P. MORAUX, „Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote", în *Revue philosophique*, p. 466.

[15] Aceasta nu înseamnă că nu putem găsi, de pildă la vechii stoici, *momente* metafizice. Noi ne referim însă aici la metafizică în calitatea sa de știință *autonomă*, conștientă de autonomia ei și posedând un domeniu propriu: or, este evident că stoicii nu au idee despre o asemenea știință și nu își propun niciodată tema ființei ca ființă drept obiect al cercetării lor.

[16] Cf. P.-M. SCHUHL, *Blocage mental et machinisme*, comunicare susținută la Institutul francez de Sociologie, aprilie 1937, și *Machinisme et philosophie*, ed. a II-a, p. XII-XIII.

[17] *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.*

[18] *De part. anim.*, I, 5, 645 a 17 sq.

[19] „Dacă oamenii ar avea ochii lui Lynceu, astfel încât vederea lor să pătrundă prin toate obstacolele, oare privirile lor scufundându-se în viscere nu ar socoti ca lipsit de orice valoare corpul, atât de frumos la suprafață, al lui Alcibiade?" (fr. 59. Rose, citat de BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, III, 8). Cele două texte au fost comparate de P.-M. SCHUHL, „Le thème de Lyncée", în *Etudes philosophiques*, 1946 (text reprodus în *Le merveilleux, la pensée et l'action*, p. 82).

[20] *Eth. Nic.*, VI, 13, 1143 b 19.

[21] Ar putea fi invocat aici exemplul lui Platon: a admite ideea de noroi sau de păr nu înseamnă să *suprimi* filosofia, ci să o înfăptuiești; dacă tânărului Socrate îi repugna să admită asemenea idei, aceasta se datorează faptului că el nu era filosof pe deplin: „Acest lucru se întâmplă pentru că ești încă tânăr, Socrate, și *filosofia nu a pus încă stăpânire pe tine*, cum o va face, sunt sigur, atunci când nu vei mai disprețui nici unul din aceste lucruri" (*Parmenide*, 130 *de*).

[22] Ar trebui, evident, să excludem de aici scrierile metafizice ale lui Teofrast. Dar nimic nu ne dovedește că ele nu ar fi fost redactate în timpul

vieții lui Aristotel, înainte ca acestea să fi căpătat, spre sfârșit, o altă turnură. Cercetările lui J. ZURCHER (*Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952), în ciuda concluziilor lor excesive, au arătat de altfel cât este de dificil să delimiteze *Corpus*-ul lui TEOFRAST de cel al lui ARISTOTEL.

[23] Paternitatea acestei denumiri i-a fost recent atribuită lui Ariston din Keos, cel de-al patrulea conducător al Lyceului, de către P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, p. 233 sq.

[24] O găsim la Zeller (p. 80 sq.), Hamelin, Ross, Jaeger. Ea este admisă și de M. HEIDEGGER (*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. în limba franceză, p. 66).

[25] Cf. P. MORAUX, *op. cit.*, mai ales p. 173, 239, 304.

[26] *In Cat.*, 5, 16 sq, Busse. Discuții asemănătoare au avut loc pentru a stabili în ce ordine trebuie citite și editate dialogurile lui Platon. Găsim un indiciu al acestor polemici în *Prologul* lui ALBINUS, care, în ce-l privește, înclină spre o clasificare sistematică: „Ceea ce voim să căutăm este începutul și ordinea predării *conform înțelepciunii*" (în *Revue philosophique*, 1956, p. 35. trad. în limba franceză LE CORRE).

[27] Dacă i-am acorda credit lui P. MORAUX (*op. cit.*), nu s-ar putea trage nici o concluzie din preocupările lui Andronicos, în ceea ce privește interpretarea titlului *Metafizica*. În opinia sa, titlul μετὰ τὰ φυσικά ar fi mult anterior ediției androniciene (și *a fortiori* celei a lui Nicolaos din Damasc), deoarece el ar fi figurat, încă de la sfârșitul sec. III î.Hr., în lista stabilită de Ariston din Keos, din care derivă cataloagele lui Diogene și al lui Anonymus: desigur, titlul nu se regăsește la Diogene, dar această absență s-ar datora unui accident (p. 188). Anonymus, în schimb, menționează o *Metafizică* în zece cărți, care ar reprezenta starea preandroniciană a acestui tratat. Andronicos n-ar fi avut alt rol decât să adauge acestei *Metafizici* primitive cărțile notate în prezent cu literele α, Δ, K, și Λ, rezultatul fiind *Metafizica* în forma ei cunoscută, cu 14 cărți, atestată în catalogul lui Ptolemeu (p. 279). În ce privește rolul lui Andronicos, P. Moraux se alătură de altfel opiniei lui W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, p. 177-180. H. REINER („Die Entstehung und ursprungliche Bedeutung des Namens Metaphysik", în *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, 1954, p. 210-237) s-a bazat pe cercetarea lui Moraux pentru a trage concluzia că titlul *Metafizica* ar fi fost direct inspirat de unele indicații ale lui Aristotel însuși și că ar fi fost folosit începând cu prima generație a Lyceului: paternitatea denumirii i-ar putea fi atribuită lui Eudemos, despre care știm de altfel (ASKLEPIOS, *in Metaph.*, 4, 4-16; PS.-ALEX., *in Metaph.*, 515, 3-11) că s-ar fi ocupat de punerea la punct a cursurilor metafizice ale lui Aristotel. În lumina acestor lucrări, un punct ni se pare de acum câștigat: titlul μετὰ τὰ φυσικά nu indică ordinea succesiunii într-un catalog (Moraux remarcă în această privință că, în listele originare reconstituite de el, *Metafizica* nu urmează după lucrările fizice,

ci după lucrările matematice); el corespunde, mai ales dacă s-a născut în cercul urmașilor imediați ai lui Aristotel, unei intenții doctrinare.

[28] *Vorlesungen Kants uber Metaphysik aus drei Semestern*, ed. M. HEINZE, Leipzig, 1894, p. 186. Cf. KANT: „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff", în *Werke* (Cassirer), VIII, p. 301 sq.

[29] R. EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879, p. 133.

[30] Pentru Sfântul Toma d'Aquino, metafizica este știința care se ocupă de *transphysica* (*In Met.* A, Prologus), adică de „lucrurile divine" (*Summa Theologiae*, II a II *ae*, IX, 2, ob. 2). Având același obiect ca și teologia, ea nu s-ar deosebi de aceasta decât prin modul de cunoaștere.

[31] *In Phys.*, 1, 17-21 Diels.

[32] *Ibid.*, 257, 20-26.

[33] *Met.*, E, 1, 1026 a 10 sq.

[34] *Met.*, M, 1, 1076 a 10 sq. Cf. B, 1, 995 b 14; 2, 997 a 34 sq.

[35] *Met.*, E, 1, 1026 a 21.

[36] *Met.*, E, 1, 1026 a 30.

[37] Spre exemplu ZELLER, p. 80 sq.

[38] *In Met.*, B, la început, 171, 5-7 Hayduck.

[39] H. REINER, *loc. cit.*, p. 215.

[40] *In Met.*, Prooem, 3, 28-30 Hayduck.

[41] *Ibid.*, 8-13, 19-22.

[42] Cf. „Introducere", cap. II.

[43] Cf. ALEXANDRU DIN AFRODISIA: „... înțelepciunea sau teologia pe care el [Aristotel] o numește de asemenea metafizică" (*in Met.*, *B*, la început, 171, 5 Hayduck); ASKLEPIOS: „Lucrarea are ca titlu *Metafizica* deoarece Aristotel, după ce tratase înainte despre lucrurile fizice, tratează apoi în această disciplină despre lucrurile divine" (in *Met.*, 1, 19) etc.

[44] Cf. numeroasele texte citate de J. OWENS (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, p. 3 sq), care de altfel este de acord cu această asimilare.

[45] M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. în limba franceză), p. 67.

[46] 6, 700 b 7.

[47] *Met.*, 1, 4 a 2.

[46] Asklepios citează nu mai puțin de patru titluri ale *Metafizicii*: „Trebuie știut că (acest tratat) este intitulat de asemenea *Înțelepciune* (σοφία) sau *Filosofie* sau *Filosofie primă* sau *Metafizică*", expresii care sunt pentru el echivalente. După ce explică de ce ARISTOTEL și-a numit tratatul *Înțelepciune* (care este un fel de clarificare, οἱονεὶ σάφειά τις οὖσα), el

citează o trimitere a lui Aristotel la acest titlu, din *Apodictica* (3, 27 sq.). Dar nu cunoaștem nici o lucrare *Apodictica* a lui Aristotel și nici cataloagele nu o menționează. Cât privește *Analiticele secunde*, la care ne-am putea eventual gândi, acolo nu există nici o referire la o περὶ σοφίας. Această mărturie este deci îndoielnică și, mai mult decât atât, se poate ca Asklepios să nu fi observat că desemnările περὶ φιλοσοφίας (și poate de asemenea περὶ σοφίας) trimit pur și simplu la *De philosophia* a lui ARISTOTEL și nu la *Metafizica* (astfel, în *Phys.*, II, 2, 194 a 36, referința ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας nu poate să trimită decât la *De philosophia* și nu la o lucrare esoterică a lui Aristotel). Cât privește referința περὶ σοφίας, ea poate de asemenea să trimită la *De philosophia*, dacă este adevărat că paralela σοφία - σάφεια, care nu există în *Metafizica*, s-ar găsi în schimb acolo (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, p. 588; autorul citează în acest sens un text paralel al lui PHILOPONOS, Com. la *Isagoga* de NICOMACHOS din GEROSA, ed. Teubner 1, 8, pe care îl consideră ca împrumutat de la Aristotel). Concluzia ar fi că Aristotel a propus el însuși, dacă nu patru titluri (multitudine care ar fi trebuit să li se pară suspectă comentatorilor), cel puțin unul: περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, ceea ce este suficient pentru a ne determina să ne punem întrebarea: de ce primii editori nu s-au mulțumit cu acest titlu?

[49] B, 2, 997 a 15.

[50] Γ, 2, 1004 a 2.

[51] După ALEX. (258, 24-38 Hayduck), matematica primă ar fi aritmetica, matematica secundă ar fi geometria plană, matematicile posterioare ar fi geometria solidelor, astronomia etc.

[52] Cf. Γ, 2, 1003 b 19.

[53] Γ, 1, 1003 a 22 sq.

[54] De exemplu COLLE, *ad* 1004 a 2-9.

[55] Această diviziune tripartită, de altfel frecvent amestecată cu schema stoicilor, va deveni clasică abia în epoca imperială, deci după ediția lui Andronicos. Cf. ALBINUS, *Didasc.*, 3, p. 153 Herm, care împarte filosofia în filosofie dialectică (= *logică*), filosofie practică (= *morală*) și filosofie teoretică, în cadrul căreia *fizica* nu mai este decât o parte, alături de teologie și de matematici. Despre poziția intermediară ocupată de matematici în diviziunea aristotelică, cf. P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, cap. III: *The subdivisions of theoretical Philosophy*; vezi *infra*, *Partea a II-a*, Cap. I, §1, p. 323.

[56] *Separat* (χωριστός) are la Aristotel un dublu sens și desemnează: a) ceea ce este separat de materie (astfel, în *De an.*, II, 1, 413 a 4 și *passim*, νοῦς, spre diferență de ψυχή, este numit „separat" de corp); b) ceea ce rezistă prin sine și nu are deci nevoie de altceva pentru a exista; cf. *Met.*, Δ, 18, 1022 a 35: διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ' αὑτό; în acest sens, „separarea" este proprietatea fundamentală a „substanței". Aceste două sensuri coincideau

la Platon, pentru care Ideea, separată de sensibil, era în același timp singura realitate subzistentă. Ele nu mai coincid la Aristotel: astfel, substanța fizică este separată conform celui de-al doilea sens, dar nu și primului; ființa matematică este separată conform primului sens, dar nu și conform celui de-al doilea (căci ea este ceva abstract, care nu există prin sine). De aici incertitudinea autorilor în înțelegerea pasajului de la 1026 a 14, unde este definit obiectul fizicii: unii, conformându-se lui Ps-Alexandru și manuscriselor, citesc ἀχώριστα (Bekker, Bonitz, Apelt, D. R. Cousin, P. Gohlke, J. Owens); dar Schwegler, urmat de Christ, Jaeger, Ross, Cherniss, Merlan, corectează – pe bună dreptate, credem – ἀχώριστα, citindu-l χωριστά pentru a păstra opoziția cu obiectele matematice, care, în rândul următor, sunt numite οὐχωριστά (deci este vorba aici de separare în sensul subzistenței). Cât despre ființa divină, ea este considerată „separată" în ambele sensuri: platonismul rămâne valabil pentru Aristotel la nivelul teologiei. Despre lectura pasajului 1026 a 14, cf., mai recent, V. DÉCARIE, „La physique porte-t-elle sur des «non-séparés»", în *Rev. Sci. philos. théol.*, 1954, p. 466-468 (care apără dar fără să aducă elemente decisive, litera manuscriselor) și E. de STRYCKER, „La notion aristotelicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon", în *Autour d'Aristote*, Mélanges A. Mansion, 1955, care citește χωριστά) (p. 131, n. 68).

[57] A se compara în cartea E, 1, rândurile 1026 a 16 și 19.

[58] *Met.*, E, 1, 1026 a 20.

[59] E, 1, 1026 a 21.

[60] E, 1, 1025 b 8.

[61] Tradiția eclectică, reluând schema aristotelică, nu se va înșela asupra acestei chestiuni. Astfel Albinus prezintă știința teologică drept θεολογικὸν μέρος (τῆς φιλοσοφίας), (*op. cit., ibid.*).

[62] Astfel, în *Met.*, Γ, 3, 1005 b 1; *Phys.*, I, 9, 192 a 36; II, 2, 194 b 9 sq; *De an.*, I, 403 b 16 (πρῶτος φιλόσοφος este opus în același timp fizicianului și matematicianului). Expresia *filosofie secundă* desemnează frecvent *fizica*: *Met.*, Z, 11, 1037 a 15; *De part. anim.*, II, 7, 653 a 9; *De longitudine et brevitate vitae*, I, 464 b 33.

[63] Cf. *De part. anim.*, I, 1, 641 a 36.

[64] *Met.*, E, 1, 1026 a 27, Cf. Γ, 3, 1005 a 31 sq.

[65] Ne amintim de concursul conceput de PLATON în *Philebos* între diferitele științe, pentru alcătuirea vieții bune. În aceste pasaje, Platon distingea deja între științele „prime" (62 d), care sunt științele „divine" (62 b), și celelalte științe, care se ocupă de „ceea ce se naște și piere" (61 e). Există aici o direcție de gândire care nu are nimic de-a face cu aceea care îl conduce pe Aristotel, pe de altă parte, la definirea unei științe a ființei ca ființă.

[66] Γ, 2, 1004 b 6.

[67] *De coelo*, I, 8, 277 b 10.

[68] *Ad loc.*

[69] Λ, 8, 1073 a 23 sq.

[70] *De motu animalium*, 6, 700 b 7.

[71] K, 4, 1061 b 33.

[72] K, 4, 1061 b 28.

[73] K, 4, 1061 b 19.

[74] K, 1, 1059 b 14-21.

[75] Îndeosebi utilizarea particulei γε μήν. Neautenticitatea a fost de asemenea argumentată, prin raţiuni interne, de către NATORP (cf. „Bibliogr.", nr 145) şi, recent, de către S. MANSION (cf. „Bibliogr.", nr. 135).

[76] Ps.-Alex. vede în cartea K un rezumat al cărţilor B, Γ, E. BONITZ şi W JAEGER (*Aristoteles*, p. 216-222) o consideră, dimpotrivă, o schiţă anterioară aceloraşi trei cărţi. Argumentul pe care îl prezintă Jaeger este rezonanţa relativ platoniciană, în opinia lui, a cărţii K; nouă ni se pare, dimpotrivă, că asimilarea filosofiei prime cu ştiinţa fiinţei ca fiinţă indică o evoluţie radicală în raport cu platonismul şi chiar în raport cu definiţia „teologică" a filosofiei prime: evoluţie atât de radicală încât ni se pare dificil să i-o atribuim lui Aristotel însuşi.

[77] Teologia sau filosofia primă, deşi *parte* a filosofiei în general, nu aspiră mai puţin decât aceasta la *universalitate*: „ea este universală pentru că este primă" şi, în acest sens, dar numai în acest sens, nu este greşit să spunem că şi ea se ocupă de „fiinţa ca fiinţă" (E, 1, 1026 a 30-32). Este adevărat că, deşi filosofia primă s-ar putea confunda la limită cu ştiinţa *fiinţei ca fiinţă*, ea este definită *mai întâi* ca teologie. Or, găsim aici un demers exact invers faţă de acela din cartea K: în pasajul paralel cu precedentul, autorul se întreabă „dacă ştiinţa *fiinţei ca fiinţă* trebuie sau nu considerată ca ştiinţă universală" (7, 1064 b 6), întrebare care nu are nici un sens (sau mai degrabă cere un răspuns evident pozitiv) din perspectiva aristotelică, unde această ştiinţă este definită tocmai prin opoziţie cu ştiinţele particulare; iar autorul cărţii K răspunde în mod straniu: da, ştiinţa *fiinţei ca fiinţă* este universală *pentru că* ea este teologia, adică o „ştiinţă anterioară fizicii" şi, astfel, ea este „universală prin chiar anterioritatea ei" (*ibid.*, 1064 b 13).

[78] K, 7, 1064 a 28. Îndeosebi în acest pasaj W. Jaeger identifică o reminiscenţă a platonismului. Dar pare puţin verosimil ca Aristotel să fi conceput întâi drept identice fiinţa ca fiinţă şi fiinţa separată, chiar dacă le-a disociat apoi: fiinţa ca fiinţă şi fiinţa separată sunt definite de Aristotel prin mijloace independente, astfel încât suprapunerea lor, departe de a fi naturală, apare ca miraculoasă. Echivalarea lor pare deci să fie opera unui discipol zelos, preocupat *să unifice* într-un sfârşit doctrina maestrului său: doctrina prezentă în cap. 1-8 ale cărţii K nu ni-l evocă pe un

Aristotel încă platonizant, ci mai degrabă anunță de pe acum comentariile neoplatoniciene.

[79] Totuși, se înțelege de la sine că fragmentul K, 1-8, reflectează asupra altor puncte ale doctrinei lui Aristotel. De aceea vom continua să-l citãm, nu însă și referitor la doctrina aflată în litigiu.

[80] Or, am văzut (p. 30, n. 27) că, în această privință, se pot strecura destule îndoieli, dacă este adevărat că *Metafizica* primitivă în 10 cărți, atestată de catalogul lui Anonymus, nu conținea cartea K.

[81] În mod evident însă, clasificarea științelor ca atare nu scoate în evidență teologia.

[82] Dacă admitem această perspectivă unitară, prezentă în cartea K și la comentatori, atunci în cea mai mare parte a *Metafizicii* nu este vorba mai mult de ontologie decât de teologie, iar dacă noțiunea de *metafizică* desemnează ființa ca ființă, adică separată, atunci în majoritatea cărților *Metafizicii* este vorba de orice, în afară de metafizică! La această concluzie extremă (respectiv, că nicăieri în *Metafizica* nu găsim expunerea propriu-zisă a metafizicii lui Aristotel) a ajuns P. OWENS (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951), care preia în contul său, împingând-o până la ultimele consecințe, interpretarea unitară prezentă în cartea K și la comentatori.

[83] Cf. mai sus, p. 30-33.

[84] Cf. *Met.*, B, 2, 996 b 3; K, 1, 1059 a 35, b 1, 13 etc.

Introducere, capitolul II

[1] Este vorba, evident, de aceia care interpretează *meta* din cuvântul „metafizică" drept semnul unei posterioriități cronologice. Pentru aceia care, ca Simplicius și Sirianus, văd aici un simplu raport de superioritate, nu mai există nici o problemă, pentru că *meta* din „metafizică" și *primă* din „filosofie primă" au același sens, trimițând amândouă la transcendența obiectului. Dar această interpretare, care ignoră sensul cel mai natural al celor doi termeni, s-a ivit din preocuparea manifestă de a concilia în ultimul moment două titluri moștenite prin tradiție. De fapt, această interpretare a lui μετά nu poate fi validată filologic („în ordinea valorii, a rangului", μετά desemnează un raport de posterioritate, adică de inferioritate: Liddell-Scott, sub v°). Cât despre interpretarea corespondentă a cuvântului πρώτη în sintagma πρώτη φιλοσοφία, ea este, așa cum vom vedea, contestabilă din punct de vedere filosofic.

[2] E, 1, 1026 a 10; cf. *ibid.*, 1026 a 29; K, 7, 1064 b 13.

[3] Δ, 11, 1018 b 9 sq.

[4] Δ, 11, 1019 a 1 sq. Nu sunt cunoscute texte platoniciene care să conțină explicit această definiție a *anteriorului*. Iată de ce Ross admite (*ad loc.*),

după Trendelenburg, că ar putea fi vorba de o referire la învățăturile nescrise ale lui Platon. Cf., astăzi, H. J. KRAMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, pp. 24, 106.

[5] *Ibid.*, 1019 a 12.

[6] *Cat.*, 12, 14 b 7.

[7] Δ, 11, 1019 a 5: πρῶτον μέν ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον. Ne-ar putea surprinde această *petitio principii* care ia drept adevărat tocmai obiectul pus în discuție și pe care Aristotel pare s-o comită aici, prezentând οὐσία ca anterioară lui κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν (1019 a 2-3). În realitate, în această ultimă expresie, cuvântul οὐσία nu este folosit în sensul tehnic în care Aristotel îl utilizează două rânduri mai jos. Anterioritatea κατὰ τὴν οὐσίαν este anterioritatea după ființă; dar cum ființa, în concepția lui Aristotel, comportă o pluralitate de semnificații (sau *categorii*), nu este inutil să precizăm că οὐσία este prima dintre aceste semnificații ale ființei (cf. Z, 1, 1028 a 29 sq.).

[8] E, 1, 1026 a 21.

[9] M, 8, 1084 b 2-19.

[10] Cf. *Phys.*, IV, 11, 219 b 1.

[11] *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 b 23.

[12] Cuvântul ἀνάλυσις desemnează de fapt, în egală măsură, căutarea regresivă a mijloacelor plecând de la scop și a cauzelor plecând de la efecte. Este posibil ca Aristotel să fi cunoscut sensul matematic al acestui termen, care, atestat de PHILODEMOS (*Acad. Ind.*, 17), va fi ridicat la rangul de metodă de către Pappus.

[13] Esența (οὐσία) este considerată anterioară „conform naturii și esenței" din trei puncte de vedere: al eficienței, al materiei și al formei: Δ, 11, 1019 a 5. Nu ne va surprinde deci faptul că, în cazul esenței, anterioritatea *logică* și anterioritatea *cronologică*, departe de a fi opuse, coincid: Z, 1, 1028 a 3 -b 2.

[14] A, 8, 989 a 15.

[15] M, 2, 1077 a 26.

[16] Cf. *De part. anim.*, II, 1, 646 a 12 sq; *De gen. anim.*, II, 6, 742 a 21.

[17] *De part. anim.*, II, 1, 646 a 35 sq. Se va observa că aici ordinea logică este opusă ordinii cronologice, pe când în textul din cartea Z, 1, citat mai sus (n. 13), esența era considerată primă *atât* din punct de vedere logic, *cât* și din cel cronologic. Motivul este că λόγος-ul însuși este multiplu: într-un caz, el vizează esența în calitate de substrat, cauză eficientă și subiect al atributelor; în celălalt, în calitate de cauză finală.

[18] *Phys.*, IV, 11, 219 b 1.

[19] *Cat.*, 12, 14 a 26.

[20] ADAM-TANNERY, vol. IX, II, p. 14.

[21] *Ibid.*, p. 2.

[22] „Lucrurile cele mai cognoscibile sunt principiile (τὰ πρῶτα) și cauzele: căci prin ele și plecând de la ele sunt cunoscute celelalte lucruri, dar ele nu sunt cunoscute prin lucrurile care le sunt subordonate" (A, 2, 982 b 2).

[23] Despre această opoziție între progresul pe dibuite al științelor tehnice și progresele rapide ale filosofiei, cf. capitolul *Ființă și istorie*, p. 74.

[24] Ross traduce: *The fact that all men feel at home in philosophy* („Faptul că toți se simt ca acasă în filosofie"), *The Works of Aristotle translated into English*, XII, p. 33.

[25] Fr. 52 Rose, 5 Walzer (IAMBLICHOS, *Protreptikos*, cap. 6).

[26] Ἀρχικώτερον γὰρ τὴν φύσιν ἐστίν.

[27] ... καὶ τῶν μετ'ἀγνοίας πλείονος καὶ γνῶναι χαλεπωτέρων (fr. citat, p. 61 Rose).

[28] „Este mult mai necesar să posedăm cunoașterea cauzelor și a principiilor fundamentale decât a lucrurilor care derivă din ele; căci acestea nu fac parte dintre principiile supreme (τῶν ἄκρων), iar principiile prime (τὰ πρῶτα) nu se nasc din ele, ci dimpotrivă, plecând de la principii și prin principii este produs și constituit în mod cert tot restul. Dacă deci focul, aerul, numărul sau o oarecare altă natură sunt cauzele altor lucruri și sunt prime în raport cu acestea, ne este imposibil să cunoaștem orice altceva dacă le ignorăm" (*ibid.*, p. 61 Rose). Nu este vorba deci, ca la Descartes, doar de o deducere a adevărurilor, ci și de un raport de producere; sau mai degrabă, pentru Aristotel, deducția nu face decât să reproducă procesul însuși prin care sunt produse lucrurile.

[29] *Anal. post.*, I, 1, 71 a 1.

[30] 71 a 29.

[31] *Menon*, 81 d.

[32] *Menon*, 81 cd (trad. în limba franceză CHAMBRY).

[33] A, 9, 992 b 29. Alexandru remarcă pertinent că „știința tuturor lucrurilor" nu poate fi decât „știința *principiilor* tuturor lucrurilor", deoarece „dacă un lucru posedă principii, nu cunoaștem acest lucru decât dacă îi cunoaștem principiile" (129, 15-16 Hayduck).

[34] σύμφυτος (993 a 1).

[35] *Ibid.*, 993 a 1.

[36] *Anal. post.*, II, 19, 99 b 27.

[37] *Anal. post.*, I, 2, 71 b 26.

[38] *Ibid.*, 71 b 27.

[39] *Ibid.*, 71 b 29.

[40] *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 157.

[41] S-ar putea obiecta că Aristotel pune în opoziție câteodată ordinea generării și ordinea esenței, adică a discursului: perfectul este anterior conform esenței, dar nu apare decât la sfârșitul generării (cf. mai sus, p. 49, și n 14-17), principiu care, așa cum am observat, este îndeosebi invocat în lucrările de biologie. Dar întreg efortul lui Aristotel se concentrează spre a dovedi că această ordine aparent *ascendentă* a generării nu este posibilă decât prin aspirația materiei către o formă care este în același timp cauză finală și eficientă. Pentru Aristotel nu există evoluție creatoare; esența perfectului nu se află la capătul, ci la începutul procesului; mișcarea aparent ascendentă a generării nu este decât suprimarea obstacolelor ce se opun mișcării cu adevărat *descendente* a formei. În acest sens, ordinea deductivă a cunoașterii coincide fără dubiu cu ordinea *reală* a generării.

[42] Este semnificativ faptul că ARISTOTEL, în *Analiticele secunde*, ajunge să formuleze o definiție pur negativă a principiului: „Înțeleg prin principiu în fiecare gen acele adevăruri a căror existență este imposibil de demonstrat" (I, 10, 76 a 31). Prin formulări de acest gen, Aristotel vrea să exprime mai puțin transcendența principiului, cât neputința discursului uman. Abia o dată cu neoplatonismul negația va trimite la transcendența inefabilă a principiului și va deveni astfel în mod paradoxal mediație, cale de acces către Unu. La Aristotel, negația nu este decât negație: aici mai mult decât în altă parte trebuie să ne ferim de interpretările retrospective, prea adesea acreditate de către comentatorii greci și îndeosebi de cei scolastici. Vezi asupra acestui punct *Partea I*, Cap. II, §4 (*Discursul despre ființă*), p. 231 sq.

[43] *Anal. post.*, II, 19, 100 b 13.

[44] *Eth. Nic.*, VI, 6, 1141 a 6: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. La Aristotel, verbul λείπεται introduce adesea ceea ce s-ar putea numi o *explicație reziduală*. Vom vedea că acest gen de explicație este frecvent îndeosebi atunci când este vorba de νοῦς sau de Divinitate. Cf. *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 27.

[45] Despre sinonimia dintre ἀκριβές și σαφές, cf. *Topicele*, II, 4, 111 a 8.

[46] *Met.*, A, 2, 982 a 25.

[47] 982 b 2.

[48] 982 a 10.

[49] Fr. 52 Rose, p. 62, 1. 17.

[50] *Met.*, A, 2, 982 b 28-30.

[51] 983 a 6-9.

[52] Această ipoteză fusese deja respinsă de către Platon: „Pizma nu intră în alaiul zeilor" (*Phaidros*, 247 a); cf. *Timaios*, 29 a. Această idee va fi adesea invocată ca un soi de aforism de către autorii din Evul Mediu. Cf. GUILLAUME D'AUVERGNE (*De universo, Ia IIae*, Cap. 9, vol. I, p. 817 a, *Aureliae*, 1674): *Invidia et avaritia sunt in ultimate elongationis a Creatore.*

[53] *Met.*, A, 2, 982 b 31.

[54] *Eth. Nic*, X, 7, 1177 b 26 sq.

[55] *Anal. post.*, II, 19, 100 b 15.

[56] *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 30.

[57] *Ibid.*, 1178 a 7.

[58] *Notes sur le livre X de l'Eth. Nic.*, p. 119, n. 2 (cf. și *Etudes de philosophie grecque*, p. 214).

[59] Cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 31: „Nu trebuie să-i ascultăm pe oamenii care ne sfătuiesc ca, oameni ce suntem, să avem gânduri pur și simplu umane și, muritori cum suntem, să avem gânduri pur și simplu pieritoare, ci trebuie, atât cât este posibil, ca să ne facem nemuritori noi înșine (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν). Aristotel combate astfel deschis un scrupul des exprimat de greci. Cf. EPICHARMOS, 23 B 20 Diels: θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν (citat de ARISTOTEL, *Rhet.*, II, 21, 1394 b 25); PINDAR, *Isthm.*, V, 20; SOFOCLE, *Aiax*, 758 sq., fr. 590 P; EURIPIDE, *Bacchantele*, 395, 427 sq.; *Alcesta*, 799 etc. Gravitatea *provocării* aristotelice poate fi înțeleasă la justa măsură dacă ne amintim că o pretenție de acest gen îi fusese imputată lui Socrate drept crimă. Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, p. 112-113. În dialogul *Epinomis* fusese deja combătută această rezervă, dar numai pentru a justifica observațiile astronomice (988 a).

[60] *Cratylos*, 439 c – 440 b.

[61] *Parmenide*, 133 cd.

[62] 134 a.

[63] 134 de.

[64] *Met.*, Λ, 9, 1074 b 25 sq.

[65] Τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην: *Parm.*, 134 c.

[66] *Top.*, II, 4, 111 a 8.

[67] Vom regăsi același paradox în utilizarea kantiană a cuvântului *noumen*, în sensul că „*inteligibilul*, adică propriul obiect al inteligenței noastre, este [pentru Kant] tocmai ceea ce scapă oricăror încercări ale inteligenței noastre de a-l capta" (LACHELIER, *Sur le sens kantien de raison*, în LALANDE, *Vocabulaire*, la art. *Raison*„ ed. a V-a, p. 861).

[68] *Rep.*, VI, 509 b.

[69] VII, 515 d – 516 a.

[70] Cf. Cap. *Ființă și istorie*, p. 75, n. 4.

[71] *Met.*, α, 1, 993 a 30.

[72] Cf. Cap. *Ființă și istorie*, p. 75-76.

[73] α, 1, 993 b 8-9. Metafora *întunecării vederii* va fi reluată de TEOFRAST (*Met*, 8, 9 b 12), dar într-un context destul de diferit; este vorba de a afla

unde trebuie să înceteze căutarea *ascendentă* a cauzelor: „Când trecem la Realitățile supreme și prime (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα) însele, nu mai suntem capabili să continuăm, fie pentru că ele nu au cauză, fie din pricina slabiciunii vederii noastre, care, ca să spunem așa, nu se poate fixa asupra acestor strălucitoare lumini, διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν" Nu este vorba, după cum se vede, de a explica dificultatea de fapt a filosofiei, ci de a stabili limitele cercetării: pentru Aristotel cel din cartea α, ca și pentru Platon, întunecarea vederii era un obstacol preliminar, dar provizoriu, în calea căutării adevărului; pentru Teofrast, ea simbolizează o limită, fără îndoială definitivă, întâlnită însă numai la capătul cercetării.

[74] *Rep.*, VII, 516 ab.

[75] „Dacă nu cunoaștem Ideea Binelui, fie și de am cunoaște pe cât de perfect este cu putință tot ce este în afara ei, înțelegi că aceasta nu ne servește la nimic, tot așa cum fără posesia binelui, posesia oricărui alt lucru ne este inutilă" (*ibid.*, VI, 505 ab).

[76] Scolasticii vor diferența ceea ce este mai cunoscut *quoad nos* și ceea ce este mai cunoscut *simpliciter*. Anumite texte din *Corpus*-ul aristotelic par deja să indice transformarea didactică a acestor concepte. Astfel, în *Anal. post.* afirmarea anteriorității premiselor (cf. mai sus, p. 55 și n. 39) aduce după sine următoarea dezvoltare a argumentației: „Pe deasupra, *anterior* și *mai cunoscut* au o dublă semnificație, căci nu există identitate între ceea ce este anterior prin natură și ceea ce este anterior pentru noi, nici între ceea ce este mai cunoscut prin natură și ceea ce este mai cunoscut pentru noi. Numesc *anterioare* și *mai cunoscute pentru noi* obiectele cele mai apropiate de senzație, și *anterioare* și *mai cunoscute în mod absolut* obiectele cele mai îndepărtate de simțuri. Iar cauzele cele mai universale sunt cele mai depărtate de simțuri, în timp ce cauzele particulare sunt cele mai apropiate" (I, 2, 72 a 1). Acest pasaj, care rupe de altfel înlănțuirea ideilor, ni se pare a fi o interpolare. Căci, departe de a clarifica teoria silogismului, el îi compromite grav modul de aplicare: pentru ca silogismul să fie posibil pentru om, trebuie ca premisele să fie mai cunoscute decât concluzia, nu numai în sine, dar și *pentru noi*. Or, cel puțin se știe că una dintre premise trebuie să fie mai universală decât concluzia, ceea ce, potrivit cu doctrina de mai sus, ar face-o mai puțin cunoscută pentru noi decât este concluzia. Nu vedem prin urmare ce interes ar fi avut Aristotel să insiste aici asupra unei distincții care reduce la neputință regulile demonstrației.

[77] *Top.*, VI, 4, 141 a 27 sq.

[78] *Ibid.*, 141 b 3.

[79] 141 b 21.

[80] Cf. mai sus, p. 46.

[81] Aici ne aflăm încă într-o perspectivă platoniciană. Mai târziu, Aristotel va spune că numai individul dă naștere individului.

[82] Δ, 6, 1016 b 25, 30.

[83] Diferența specifică este mai universală decât specia și chiar decât genul. În ce privește această chestiune, vezi *Partea I*, cap. II, §4, p. 229 sq.

[84] *Top.*, VI, 4, 142 a 3.

[85] 141 b 23.

[86] *Met.*, Z, 3, 1029 a 34, b 3 sq.

[87] 1029 b 7: „.... tot astfel cum", precizează Aristotel, „în viața practică, datoria noastră este să pornim de la fiecare bine particular pentru a face ca binele general să devină binele fiecăruia." Coincidența dintre particular și general, între „pentru noi" și „în sine" nu este dată ca atare, ci trebuie realizată, și anume tocmai cu mijloacele „particulare" de care dispunem. ASCLEPIOS (383, 5) citează exemplul legiuitorului care a recurs la pedepse individuale pentru a realiza virtutea, care este universală. Ps.-Alex. arată cum legiuitorul poate să exercite astfel o influență asupra economiei: legea, pedepsind pe bogatul care își întrebuințează rău bogăția, îl pedepsește pentru binele său, dar totodată contribuie și la prosperitatea generală (466, 12-15).

[88] *Met.*, 8, 9 b 7.

[89] Așa face Ps. -Alexandru în comentariul său la cartea N (6, 1092 b 26-30). Aristotel critică teoria pitagoreică după care un amestec este cu atât mai valoros cu cât ar putea fi exprimat printr-un număr care să-i definească exact compoziția. După cum comentează Ps.-Alex., această critică nu înseamnă că fiecare amestec nu s-ar face potrivit unei anumite proporții, dar există cazuri în care această proporție este inaccesibilă inteligenței noastre, fiind în schimb „cognoscibilă pentru Divinitate și prin natură" (τῷ θεῷ δὲ καὶ τῇ φύσει γνώριμον).

[90] Se știe că Aristotel va contesta în cartea Λ (9, 1074 b 15-35) faptul că Divinitatea cunoaște lumea. Totuși, în cartea A (2, 983 a 9), el tindea să-i atribuie doar Divinității cunoașterea principiilor și, în consecință, în virtutea definiției înseși a principiului, cunoașterea lucrurilor cărora principiile le sunt principii. Se pare deci că există o evoluție de la doctrina mai tradițională din cartea A la aceea, strict aristotelică, din cartea Λ. Dar chiar și această evoluție este explicabilă: Aristotel se va îndoi din ce în ce mai mult că lumea sublunară este legată de Divinitate ca de propriul ei principiu, deoarece *contingența*, datorată rezistenței materiei, introduce aici o falie între Divinitate și lume. Nu există deci contradicție între cele două pasaje care au fost adesea invocate ca opunându-se unul celuilalt în problema lămuririi faptului dacă *Dumnezeul lui Aristotel cunoaște sau nu lumea* (privitor la această polemică, cf. TOMA D'AQUINO, *In Metaph. Λ*, ed. Cathala, p. 736, n° 2614; BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, p. 246 (care susține,

ca și Toma d'Aquino, că Dumnezeu cunoscându-se, cunoaște toate lucrurile); *contra* ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, Partea a II-a, p. 371, n. 1).

În realitate, este în același timp adevărat că Divinitatea se cunoaște pe sine ca principiu al tuturor lucrurilor (cf. A, 2, 983 a 8) și că, totuși, el nu cunoaște lumea: Divinitatea ignoră lumea *exact în măsura în care* lumea nu se deduce din principiu, și am putea adăuga: numai și numai în această *măsură*. (ARISTOTEL, în cartea Λ, precizează că Divinitatea nu poate gândi lumea, fiindcă aceasta ar însemna „o schimbare în rău" și fiindcă „există lucruri pe care este mai bine să nu le vezi decât să le vezi", 1074 b 27 și 32. Dacă lumea s-ar deduce în întregime din principiu, atunci ar participa la perfecțiunea lui și acest argument ar cădea). În același mod, artizanul nu cunoaște ceea ce, în lucrarea sa, provine din rezistența materiei: nu există o știință a accidentului.

[91] Cunoașterea veritabilă este, într-adevăr, analogă cu acțiunea demiurgică în măsura în care ea coincide cu ordinea naturală a generării. În mod reciproc, activitatea artizanului va servi ca bună introducere pentru cunoaștere (cf. J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 326 sq.: *Les schèmes du métier*). S-ar putea spune că orice intuiție este *originară*, în accepțiunea pe care KANT o va da acestei expresii în *Disertația* sa din 1770, în sensul că ea întemeiază în chip indisolubil o deducție și o producție care, la Aristotel, se vor manifesta în silogism. Nu este deci întâmplător faptul că mecanismul silogismului imită procesul fecundării. Cf. BRUNSCHVICG, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogisme inesse demonstraverit*, p. 4 (Brunschvicg insistă însă în mod prea exclusiv asupra caracterului *biologic* al acestei analogii: faptul că Aristotel recurge, în alte pasaje, la analogii tehnologice dovedește că fecundarea biologică și fabricația artizanală nu constituie aici decât ilustrări particulare ale generării în general).

[92] Cf. cap. precedent, p. 32. Această tradiție va fi perpetuată de către comentatorii arabi. Cf. AVERROES, *Metafizica*, trad. în limba germană M. HORTEN, p. 8; AVICENNA, *Despre vindecarea sufletului*, s. 4, trad. M. HORTEN, p. 35-36: „Expresia *după fizică* înseamnă *după în raport cu noi*... Dar numele cu care această știință merită să fie desemnată, dacă o considerăm conform propriei sale esențe, este *înainte de fizică*, deoarece lucrurile pe care le cercetează sunt, în ce privește esența și universalitatea lor, *înaintea fizicii*."

[93] H. REINER, *art. cit.*, p. 228. Reiner vede chiar aici un argument în favoarea atribuirii titlului, dacă nu lui Aristotel însuși, cel puțin unuia din discipolii săi imediați, spre exemplu EUDEMOS (*ibid.*, p. 237).

[94] Acești termeni au fost folosiți, în accepțiunea lor cea mai evidentă, de către W. JAEGER (*Aristoteles*, cap. IV).

[95] Această carte se afla sub tipar atunci când a apărut lucrarea lui V DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal – Paris,

1961, care tinde să confirme interpretarea tradițională, potrivit căreia studiul ființei ar fi subordonat studiului „substanței", așa cum consecința este subordonată principiului său. Să spunem aici numai că:

1) mi se pare că această teză subestimează originile retorice și sofiste ale problematicii ființei ca ființă;

2) ea nu rezistă criticii pe care o facem la adresa interpretărilor *unitare* (chiar dacă, în privința unei chestiuni importante, ea se află în acord cu teza noastră: autorul refuză să asimileze ființa ca ființă cu ființa divină).

Partea întâi, capitolul I

[1] *Aristoteles*, p. 1.

[2] *Philebos*, 16 c.

[3] *Phaidros*, 274 c.

[4] *Phaidros*, 250 a.

[5] *Met.*, A, 3, 983 b 32.

[6] *Met.*, Λ, 8, 1074 a 38 – b 14 (trad. în limba franceză de J. TRICOT). Este interesant de notat că acest pasaj, care, în ciuda rezervelor exprimate la sfârșit, are o rezonanță net platoniciană, aparține unui capitol care, după W. JAEGER (*Aristoteles*, p. 366 sq), a fost redactat destul de târziu.

[7] Această idee, conform căreia adevărul se află la început, iar istoria nu este dezvăluire, ci uitare, este comună tuturor teoriilor tradiționaliste. Cf. de BONALD: „Adevărul, deși uitat de oameni, nu este niciodată nou, el există de la început, *ab initio*. Eroarea este totdeauna o noutate în lume; ea este fără strămoși și fără posteritate" (citat în LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie technique*, la cuvântul „tradiție").

[8] 281 d-282 a.

[9] *Meteor.*, I, 14, 351 b 8 sq. Găsim o idee analogă în *Timaios* de PLATON (cf. 20 e, 22 b, 23 c, 25 c), dar potopul nu pare să fie la el decât expresia mitică a uitării: între două catastrofe nu există progres uman propriu-zis, ci cel mult păstrarea „unei mici semințe scăpate din dezastru" (23 c). Luând mitul platonician în expresia lui literală, Aristotel salvează posibilitatea unei istorii, sau mai degrabă a unor *istorii* umane, în interiorul istoriei cosmice.

[10] *Meteor.*, I, 3, 339 b 27. Cf. *De coelo*, I, 3, 270 b 19. După P. LE BLOND (*Logique et méthode chez Aristote*, p. 262), ar fi vorba aici de „moduri obișnuite de exprimare", contrar convingerii intime a lui Aristotel, care „crede în dezvoltarea liniară a gândirii, în progresul ideilor". Nu există însă nici un motiv ca Aristotel să fi conceput istoria generală a umanității altfel decât concepe devenirea naturii, adică sub forma unei generări circulare și a unei eterne reîntoarceri (cf. *De gen. et corr.*, II, 11 338 a 7 sq.). Mai mult, Teofrast va considera teoria aristotelică a catastrofelor ca sin-

gurul mijloc de a împăca veșnicia speciei umane (care rezultă, pentru el ca și pentru Aristotel, din eternitatea Universului) cu imperfecțiunea artelor și științelor noastre, care trădează caracterul relativ recent al apariției lor (DIELS, *Doxogr.*, 486 sq.). Această idee, foarte timpurie în opera lui Aristotel, trebuie să-i fi inspirat expozeul istoric ce constituia cartea I din περὶ φιλοσοφίας (cf. fr. 13 Rose, 8 Walzer).

[1] *Meteor.*, I, 14, 351 a 26; cf. mai ales *Phys.*, IV, 13, 222 b 19.

[2] *Eth Nic.*, I, 7, 1098 a 24.

[3] *Ibid*, 1098 a 18.

[4] *brevi tempore philosophiam plane absolutam fore* (*Tusculanes*, III, 28, 69, trad. în limba franceză de J. HUMBERT; fr. 53 Rose). (Acest fragment, mult timp considerat ca făcând parte din *Protreptikos*, ar trebui, probabil, restituit de fapt lucrării *De philosophia*, dar nu vedem vreun motiv întemeiat pentru a-i contesta autenticitatea, în ciuda opiniei lui I. DURING, „Problems in Aristotle's Protreptikos", în *Eranos*, LII (1954), p. 163-164. Acest ton de învingător nu se prea potrivește cu pretinsul „scepticism" – înrudit mai puțin cu probabilismul – pe care, după BIGNONE, l-ar fi criticat epicureicii Kolotes și Diogenes, referindu-se la primele scrieri ale lui Aristotel. In realitate, așa cum sugerează BIGNONE însuși (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, p. 40 sq.), Kolotes și Diogenes au luat drept scepticism ceea ce nu era decât un artificiu de prezentare prin teze și antiteze sau, mai subtil, o metodă dialectică de cercetare: tânărul Aristotel nu era un probabilist fiindcă avea „obiceiul să expună argumentele pentru și contra referitoare la orice probleme" (*consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi*, CICERO, *Tusculanes*, II, 3, 9), tot așa cum Platon nu poate fi acuzat de scepticism pentru că a scris dialoguri.

[5] *Soph El.*, 34, 184 a 1, 184 b 1.

[6] *Ibid*, 181 b 3.

[7] Cf. în special: *Sur la médecine ancienne*, 2 (ed. KUHLEWEIN, p. 2). Cf. P-M SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, ed. a II-a, pp. 347-352.

[8] Intr-un pasaj din *Politica*, ARISTOTEL ezită să o aplice la arta legiuitorului, care trebuie să țină seama și de stabilitatea necesară în stat. Dar această „aporie" îi oferă prilejul să expună teza inovației în termeni care amintă oarecum aforismele lui Bacon și Pascal despre antici, „novici în toate lucrurile": „Primii noștri strămoși, fie că s-au născut din pământ, fie că au supraviețuit vreunei catastrofe, semănau probabil cu gloata și cu ignoranții din zilele noastre; cel puțin aceasta este ideea pe care ne-o dă tradiția despre fiii pământului și ar fi absurd să aderăm la opiniile acelor oameni". (II, 1269 a 4).

[9] Cf. *Theaitetos*, 173 c: „Voi vorbi despre corifei; căci ce rost are să-i menționăm pe filosofii mediocri?"

[20] *Met.*, α, 1, 993 a 30-b 7 (trad. în limba română de Șt. Bezdechi, modificată). Este admis astăzi faptul că această carte, chiar dacă a fost redactată de Pasicles din Rhodos (cum indică o tradiție provenind din Antichitate), întrebuințează însemnări, poate timpurii, ale lui Aristotel. Se poate observa rezonanța platoniciană a anumitor pasaje (definirea filosofiei ca „speculație despre adevăr" (în trad. rom. a lui Șt. Bezdechi, „cercetarea științei", n. ed.); metafora tragerii cu arcul, ce reamintește vânarea păsărilor din *Theaitetos*, 198 a sq; și, puțin mai departe, metafora orbirii, care evocă mitul peșterii și care va fi reluată de Teofrast, *Metaf.*, 9 b 11-13).

[21] „Acești filosofi au înțeles evident până aici două dintre cauzele pe care le-am determinat în *Fizica*...; dar au făcut-o într-un mod vag și obscur, așa cum se comportă în lupte soldații prost antrenați, care se avântă din toate părțile și dau adesea lovituri bune, fără ca meșteșugul să aibă vreun rol" (*Met.*, A, 4, 985 a 13).

[22] *Met.*, α, 1, 993 b 15 sq. Cf. *Soph. El.*, 34, 183 b 20.

[23] *Phys.*, II, 9; *Anal. Post*, II, 12.

[24] „Este prin urmare drept să ne arătăm recunoscători nu numai față de aceia cu ale căror doctrine suntem de acord, ci și față de aceia care au propus explicații superficiale: căci și ei și-au adus contribuția" (*Met.*, α, 1, 993 b 12).

[25] Cf. L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 510; P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, p. 79.

[26] ARISTOTEL trimite el însuși la *Fizica* (cf. II, 3 și 7), unde, spune el, deosebirea dintre cele patru cauze a fost satisfăcător dovedită (*Met.*, A, 3, 983 b 1; 7, 988 a 22; 10, 993 a 11). Recursul la istoria filosofiei este prezentat aici ca o dovadă menită să confirme o teorie pe care Aristotel ar fi descoperit-o printr-o reflecție independentă de această istorie: „Această examinare va fi utilă pentru cercetarea noastră actuală, căci ori vom descoperi un nou fel de cauză, ori încrederea în enumerarea de mai sus va fi întărită" (A, 983 b 4). Așa cum se putea bănui, ultima ipoteză este cea bună, iar Aristotel își va acorda un *satisfecit* la sfârșitul examenului său istoric: „Exactitatea analizei noastre asupra cauzelor, atât în ce privește numărul cât și natura lor, este deci confirmată, după cum se pare, de mărturia tuturor acestor filosofi prin chiar neputința lor de a ajunge la o altă cauză" (A, 7, 988 b 16). În realitate, expunerea din cartea A, care este *istorică* și nu doar *doxografică*, reprezintă mult mai mult decât confirmarea extrinsecă a unei teorii elaborate pe alte căi; stabilind *ordinea* filiației între filosofi, Aristotel nu poate scăpa de obligația de a se situa și el în această ordine, chiar în condițiile în care el însuși ar reprezenta capătul seriei și, prin aceasta, rațiunea ei de a exista. Cum vom putea constata și în alte cazuri, practica efectivă a lui Aristotel nu corespunde întotdeauna cu intențiile sale declarate: el acordă *în realitate* prea multă importanță istoriei filosofiei pentru a crede că aceasta era pentru el doar un ornament suplimentar.

[7] *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 13.

[8] *Met.*, A, 8, 989 a 32. – Cf. A, 10, 993 a 23 (referitor la Empedocle) și K, 5, 1062 a 33 (referitor la Heraclit). Tot astfel, BRUNSCHVICG va arăta, îndeosebi în legătură cu Kant, că adevărul unei filosofii nu este obligatoriu însoțit de conștientizarea contemporană a acestui adevăr: „Spectacol ciudat al unui filosof care rămâne, desigur nu indiferent, dar impermeabil la adevărul propriei sale filosofii" („La technique des antinomies kantiennes", în *Revue d'histoire de la philosophie*, 1928, p. 71).

[9] *Met.*, B, 6, 1002 b 27 (referitor la partizanii teoriei Ideilor). Cf. A, 5, 986 b 6 (referitor la pitagoreici); 8, 989 b 5 (referitor la Anaxagoras).

[10] *Met.*, A, 4, 985 a 4.

[11] *De coelo*, III, 2, 301 a 9.

[12] Τοὐναντίον καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς τὴν ἑαυτῶν βούλησιν (SIMPLICIUS, *ad loc.*, 589, 16).

[13] *Met.*, A, 10, 993 a 15.

[14] *Met.*, Γ, 5, 1009 a 20.

[15] *Met.*, Γ, 3, 1005 b 25.

[16] Aristotel citează pasaje din Democrit, Empedocle, Parmenide, Anaxagoras și Homer, care admit adevărul propozițiilor contradictorii și merg astfel în aceeași direcție ca Protagoras.

[17] Γ, 5, 1009 b 33.

[18] *Met.*, A, 3, 984 a 12.

[19] 27, 26.

[20] *Met.*, A, 8, 989 b 6.

[21] *De coelo*, IV, 2, 308 b 30. Se știe că Aristotel, cel puțin în lucrările sale de fizică, manifestă o stimă considerabilă față de atomiști. Acelora „pe care abuzul raționamentelor dialectice i-a abătut de la observarea faptelor" (este vorba de platonicieni), el le opune pe cei care, ca Democrit, „au îmbătrânit în apropierea fenomenelor" (*De gen. et corr.*, I, 2, 316 a 5 sq.). Chiar și în cartea N din *Metafizica* (2, 1088 b 35), Aristotel le reproșează platonicienilor „modul lor arhaic de a pune problemele" (τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς).

[22] Ne gândim la mitul platonician al Creației, așa cum va fi dezvoltat de Xenocrate și mai târziu de Crantor, pentru care proiecția în timp sfârșește prin a nu mai fi decât un procedeu mitic de expunere. Cf. ARISTOTEL, *De coelo*, I, 10, 279 b 32 sq.; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, n. 328, p. 406.

[23] *Met.*, A, 2, 983 a 13.

[24] *Ibid.*, 982 b 13.

[25] *Ibid.*, 983 a 19.

[26] *Met.*, A, 3, 984 a 18. Cf. *De part. anim.*, I, 1, 642 a 27 (referitor la Democrit).

[47] *Met.*, A, 3, 984 b 9 (ὑπ'αὐτῆς τῆς ἀληθείας ... ἀναγκαζόμενοι). Cf. *De part. anim.*, I, 1, 642 a 18 (referitor la Empedocle).

[48] *Met.*, A, 5, 986 b 31 (Παρμενίδης ... ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις).

[49] Ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως (*Met.*, A, 984 a 30).

[50] *De coelo*, III, 7, 306 a 12.

[51] *Met.*, M, 7, 1082 b 3. Dar această impermeabilitate la experiență nu este un viciu constitutiv, inerent unei anumite mentalități: ea nu este decât reversul negativ al fidelității față de principii care, luate ca atare, sunt întotdeauna parțial adevărate.

[52] Întâlnim aici una din numeroasele întrebuințări ale acestui cuvânt, anume pe aceea pe care P. LE BLOND o califică drept „dialectică": „În acest caz, [εὔλογος] se poate spune despre o teorie pe care Aristotel o recunoaște ca falsă, dar care nu este lipsită de justificare în mintea celui care a avansat-o" (Εὔλογος *et l'argument de convenance chez Aristote*, p. 29).

[53] *Eth. Nic.*, VII, 14, 1154 a 24. Cf. *Eth. Eud.*, III, 2, 1235 b 15; *Phys.*, IV, 211 a 10.

[54] Este ceea ce face mai ales H. CHERNISS (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*), care ajunge să identifice în expunerile lui Aristotel șapte modalități de deformare a adevărului istoric (p. 352-357). Dar a recunoaște că aceste modalități sunt, cel puțin în parte, sistematice nu înseamnă oare să admiți că Aristotel nu a avut în vedere adevărul istoric? Cf. recenzia la această lucrare de M. DE CORTE, în *Antiquité classique*, 1935, p. 502-504.

[55] Cf. mai ales *Phys.*, I, 4, 187 a 26.

[56] *Met.*, K, 6, 1062 b 20; cf. Γ, 5, 1009 a 22-30.

[57] *Met.*, Γ, 2, 1004 b 22 sq.

[58] Am văzut că este vorba într-adevăr de o imagine, care înseamnă poate mai mult decât o metaforă, dar mai puțin decât o descriere adecvată a realității. Chiar și în cartea A din *Metafizica*, succesiunea nu este nimic mai mult decât schema genezei inteligibile.

[59] *Met.*, Z, 1, 1028 b 2. Această formulă pare să fie o reminiscență din *Philebos* (15 d).

[60] Se știe că aceasta era pentru Platon, și incontestabil și pentru Socrate, condiția esențială a dialogului. Cf. *Sofistul*, 217 c-d, 246 d; *Scrisoarea a VII-a*, 344 b etc.

[61] Cf. *Met.*, A, 4, 985 a 13.

[62] *Met.*, Λ, 8, 1073 b 10.

[63] Cuvântul συνεδρευέιν îi aparține lui Aristotel însuși, care îl folosește deja în cartea A din *Metafizica* (5, 987 a 2). Această idee a cercetării comune pare într-adevăr să fie de inspirație socratică; cf. XENOPHON, *Memorabila*, IV,

5, 12: κοινῇ βουλεύεσθαι; IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι. PLATON, *Protagoras*, 314 b: ταῦτα οὖν σκοπώμεθα καὶ μετὰ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν.

[61] *Phys.*, VIII, 1, 251 b 17.

[62] *Met.*, M, 9, 1085 b 37, 1086 a 14 (divergențele între Platon, Speusip și Xenocrate privind natura numerelor).

[63] *Phys.*, I, 2, 184 b 15.

[64] *Met.*, M, 6, mai ales 1080 b 4-11.

[65] *De an.*, I, 2, mai ales 403 b 27.

[66] Cf, *Top.*, I, 2, 101 a 34.

[67] Ne amintim aici de un curs inedit al lui M. GUEROULT: *Les théories de l histoire de la philosophie.*

[68] Gorgias a fost primul, pare-se, care a folosit cuvântul în acest sens. Îl găsim frecvent la Isocrate (*Panegiricul*, 7 sq.; *Împotriva sofiștilor*, 12 sq.) și la Alcidamas (*Împotriva sofiștilor*, 10 sq.).

[69] *Met.*, H, 3, 1043 b 25.

[70] Aceasta pare să reiasă din *Soph. El.*, 11, 171 b 16 sq., unde Aristotel susține adevărul acestei teze, în ciuda faptului că demonstrațiile de până atunci fuseseră false.

[71] Dacă se ia în considerare timpul în totalitatea lui, există identitate între „a fi" și „a putea să fie", precum și între „a nu fi" și „a putea să nu fie": astfel, „este imposibil ca un lucru coruptibil să nu fie distrus la un moment dat" (*De coelo*, I, 12, 283 a 24). Aristotel ignoră ceea ce Leibniz numește „misterul posibilelor ce nu se vor întâmpla niciodată" (*De libertate*).

[72] *Met.*, Z, 1, 1028 b 3.

[73] *De an.*, I, 2, 403 b 20.

[74] *Met.*, M, I, 1076 a 12.

Partea întâi, capitolul II

[1] *Met.*, A, 2, 982 b 12, 983 b 12, 983 a 13-20. Cf. PLATON, *Theaitetos*, 155 d. La 983 a 15, ARISTOTEL citează ca exemplu de constatare *surprinzătoare* incomensurabilitatea diagonalei cu latura pătratului. Or, această dificultate, deși nu era de origine sofistă, pare să fi aparținut arsenalului argumentației sofiste: „Cei care susțin că nimic nu este adevărat", ne amintește în altă parte Aristotel, „dau între altele acest argument: «Nimic nu împiedică să se întâmple cu toate propozițiile ceea ce se întâmplă cu aceea a comensurabilității diagonalei»" (tipul însuși al propoziției care *pare* adevărată și *este* totuși falsă) (*Met*, Γ, 8, 1012 a 33).

Met., Γ, 2, 1004 b 17, 26, 19-24. Cf. *Soph. El.*, 1, 165 a 20; 11, 171 b 27, 33. Platon nota deja că filosoful și sofistul seamănă „precum câinele cu lupul" (*Sofistul*, 231 a).

[3] Γ, 5, 1009 a 16-22.

[4] *Menon*, 81 c-d.

[5] *Anal. post*, I, 1, 71 a 29.

[6] Cf. mai sus, „Introd.", cap. II, p. 53-54.

[7] H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 1.

[8] *Ibid.*, p. 3, n. 1. – H. Maier explică, prin rațiuni istorice, ce-i drept, această *resurecție* a inspirației sofiste în filosofia lui Aristotel; ea ar corespunde renașterii modurilor de gândire eristice care se manifestă în sec. al IV-lea în școlile socratice, mai ales la megarici și la Antisthenes. Dar aceștia fuseseră contemporani cu Platon și deci nu îi ridică lui Aristotel probleme pe care maestrul său să nu le fi întâlnit deja. Mai mult, Aristotel nu se referă explicit numai la aceștia, ci și la vechii sofiști: să ne gândim de exemplu la locul pe care-l ocupă PROTAGORAS în polemica decisivă din cartea Γ a *Metafizicii*. Cu atât mai puțin ne imaginăm că importanța pe care o acorda Aristotel filosofiei pre-platoniciene ar trebui explicată prin simularea ignorării platonismului; aceasta este teza lui Robin, după care „Aristotel vrea mereu să *aibă aerul* că reface lanțul unei tradiții filosofice care ar fi fost rupt de divagațiile lui Platon" (*La théorie platonicienne*..., p. 582, n. 550, s. n.). Am dori să arătăm că în această *întoarcere* la problematica pre-platoniciană nu există numai o simulare de antiplatonism, un *aer* pe care și l-ar da Aristotel sau pe care s-ar fi străduit să și-l dea, ci o exigență profundă a filosofiei sale.

[9] *Respingerile sofistice (Soph. El.)*. Se știe că în acest tratat, contrar unei neînțelegeri frecvente, nu este vorba de respingerea sofismelor, ci de studierea acestui mod de raționament sofist care este *respingerea*; mai precis, de înlocuirea respingerii *aparente*, practicate de sofiști, cu o metodă de respingere *reală*.

[10] 82 B 11, 8 Diels-Kranz.

[11] Este vorba aici de o primă aproximare, căci a vorbi *către* poate să însemne: a vorbi *pentru* sau a vorbi *cu*; această ultimă distincție ar justifica separarea dintre *retorică* și *dialectică*. Cf. articolul nostru „Sur la définition aristotélicienne de la colère", în *Revue philosophique*, 1957, p. 304.

[12] *Phaidros*, 267 a.

[13] Citat de ARISTOTEL, *Retorica*, II, 24, 1402 a 23 (= 80 B 6 b Diels-Kranz).

[14] *Gorgias*, 456 c.

[15] *Hippias maior*, 285 c-286 a.

[16] Despre Gorgias, cf. PLATON, *Gorgias*, 456 ac. Pentru ISOCRATE, *Antidosis*, 261-271. Cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*..., I, p. 98-100.

[17] *De part. anim.*, I, 1, 639 a 3.

[18] L. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 65.

[59] *Met.*, M, 8, 1084 b 23.

[60] *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 21.

[61] *Aristoteles*, p. 395-396.

[62] H, 3, 1043 b 25.

[63] Μὴ εἶναι ἀντιλέγειν (Δ, 29, 1024 b 33).

[64] ALEXANDRU, 435, 6-13 cf. ASCLEPIOS, 353, 18 sq.

[65] . σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι (Δ, 29, 1024 b 33).

[66] Πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ λέγων τὸ ὂν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει (PROCLUS, *in Cratylum*, 429 b, cap 37, Pasquali).

[67] De altfel această teză nu-i aparține lui Antisthenes, ea provenind din gândirea sofistă. Aristotel o atribuie sofistului Lycophron (*Phys.*, I, 2, 185 b 25 sq.).

[68] Cf A.-J. FESTUGIÈRE, „Antisthenica", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1932, p. 370.

[69] Cf. E. DUPRÉEL, *Les sophistes*, p. 67 sq.

[70] Citat de SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, VII, 83-87 trad. în limba franceză de J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 214-215.

[71] J VOILQUIN (*loc. cit.*) și E. DUPRÉEL (*Les sophistes*, p. 66; acesta din urmă citește de altfel un text diferit și traduce: „*Ceea ce* semnificăm este discursul") traduc μηνύειν prin *a semnifica*; dar ni se pare că această traducere ar trebui păstrată pentru verbul σημαίνειν, care implică, numai el, o raportare la ideea de *semn*.

[72] *Adv. math.*, VII, 84.

[73] *Ibid*, VII, 86.

[74] *Ibid.* VII, 85.

[75] Urmăm aici în mare interpretarea lui Dupréel (cu rezerva, formulată mai sus, relativ la folosirea verbului *a semnifica* în cazul lui Gorgias): „Dacă vorbim despre o culoare trebuie, pentru a ne face înțeleși, ca acela căruia ne adresăm să fi perceput și el, la rându-i, această culoare; fără această condiție, discursul nu semnifică nimic pentru cel ce ascultă. Cel puțin în felul acesta înțeleg pasajul unde se spune că discursul nu comunică lucrul despre care tratează, ci lucrul despre care tratează îl face să fie semnificativ (*Les sophistes*, p. 68).

[76] *Les sophistes*, p. 73. Nu putem însă să fim de acord cu Dupréel atunci când scrie: „După el (Gorgias), gândire și cunoaștere sunt inseparabile de expresie, adică de comunicarea de la un spirit la altul prin intermediul limbajului" (*ibid.*, p. 72). Nu poate fi vorba aici, propriu-zis, de expresie și de comunicare, pentru că discursul nu comunică nimic și nu exprimă nimic altceva decât pe sine însuși.

[37] Este caracteristic faptul că în tradiția presocratică semnificația este *opusă* vorbirii: astfel, după Heraclit, „zeul al cărui oracol este la Delphi nici nu vorbește, nici nu ascunde, ci semnifică" (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει) (fr. 93 Diels).

[38] Bazându-se pe înrudirea dintre tezele lui Cratylos și Antisthenes, unii critici au pretins chiar că Antithenes era direct vizat în dialogul lui Platon. Această opinie, exprimată mai întâi de Schleiermacher și reluată în cele din urmă și de Dupréel (*Les sophistes*, p. 37), întâmpină diverse dificultăți, între care cea mai importantă este că heraclitismul lui Cratylos nu se armonizează cu tendințele eleate ale lui Antisthenes. Cf. L. MÉRIDIER, *Introd. au Cratyle*, ed. *Budé*, p. 44-45. De altfel, poate că nu este obligatoriu să căutăm sursa precisă a tezelor lui Hermogenes și Cratylos. Ele reprezintă cele două tipuri extreme de răspuns la o problemă care, după mărturia lui Aulus Gellius, trebuie să fi devenit foarte curând o „problemă disputată", materie clasică pentru exercițiile din școală: φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει; (*Nopțile attice*, X, 4).

[39] Găsim o temă analogă (dar invocată în sprijinul unei concluzii opuse) în teoria aristotelică a intelectului: trebuie ca intelectul să fie într-un anume sens neființă, sau cel puțin să nu fie nimic în act, pentru a putea „fi într-un anume mod toate lucrurile" (*De an.*, III, 8, 431 b 21). În acest sens interpretează Aristotel cuvântul lui Anaxagoras: „Trebuie ca intelectul să fie fără amestec pentru a comanda", respectiv, comentează ARISTOTEL, „pentru a cunoaște" (Ἀνάγκη... ἀμιγῆ εἶναι [τὸν νοῦν] ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ) (*De an.*, III, 4, 429 a 18; Diels, *Vorsokr.*, 59 A 100. Diels situează acest pasaj printre mărturii, cu toate că pare să fie vorba, cu excepția ultimelor cinci cuvinte, de un citat textual din Anaxagoras). Regăsim același argument, dar din nou răsturnat, la Pascal: „Puținul pe care-l avem din ființă ne ascunde vederea infinitului" (fr. 72 Brunschvicg); Pascal justifică astfel, pe o cale analogă celei a lui Gorgias, un pesimism epistemologic care nu este lipsit de legătură cu cel al sofistului grec.

[40] *Cratylos*, trad. în limba franceză MÉRIDIER, 384 d.

[41] *Ibid.*, 429 b, d.

[42] Pe alte căi decât a noastră, Dupréel reliefează această unitate privind tezele aparent contradictorii prezentate în *Cratylos*. După el, concepțiile lui Hermogenes și Cratylos ar deriva, și una și cealaltă, din relativismul lui Protagoras: prima în mod direct (apropierea fiind de altfel sugerată de PLATON însuși, 385 e – 386 a), iar a doua „în mod mai indirect": „Cratylos și Hermogenes reprezintă... două aspecte diferite ale poziției lui Protagoras, unul – caracterul întru totul convențional al limbajului..., celălalt – coincidența riguroasă, în ce privește consistența, a cuvântului cu lucrul" (*Les sophistes*, p. 37). Dar nu suntem de acord cu Dupréel atunci când califică drept „nominalism radical" (*ibid.*) teza lui Cratylos și Antisthenes. Dacă numim nominalism o teorie conform căreia există „solidaritate de-

plină între nume și ceea ce el desemnează", teza lui Hermogenes nu este mai puțin nominalistă decât aceea a lui Cratylos sau Antisthenes. Să spunem că, mai degrabă, calificarea de „nominalist" (ca, de altfel, și aceea de „realist") nu are aici nici un sens, în absența unei doctrine a *semnificării* ce nu va apărea decât o dată cu Aristotel.

[1] Ar putea surprinde faptul că această analiză a *originilor* filosofiei aristotelice a limbajului pare să omită o verigă importantă: aceea a filosofiei platoniciene. Dar există la Platon o teorie a limbajului? Ne amintim de finalul din Cratylos: cum s-a spus (L. MÉRIDIER, *Introd. au Cratyle*, p. 30), Platon, aici, „îi expediază pe cei doi adversari cu un soi de ironie superioară", nu pentru că ar avea el însuși de propus o mai bună teorie a limbajului, ci pentru că disprețuiește o filosofie care se oprește la limbaj, în loc să se îndrepte spre lucrurile însele. Cuvântul nu este pentru el decât un „instrument" (388 b) care trebuie și poate să fie depășit în drumul spre esență (depășire ale cărei etape vor fi descrise în *Scrisoarea aVII-a*, 342 a-d) și care poate nici măcar nu este indispensabil ca punct de plecare: astfel, Socrate îi cere lui Cratylos „să fie de acord că nu trebuie plecat de la nume, ci că trebuie și să învățăm și să cercetăm lucrurile plecând de la însele mai degrabă decât de la nume" (439 b). În consecință, cum observă L. Méridier, „nu lingvistica, ci dialectica este cea care poate să conducă la adevăr" (*loc. cit.*, p. 30), iar „lingvistica" încetează să mai prezinte interesul pe care îl prezenta pentru sofiști și pe care îl va dobândi din nou la Aristotel. Mai exact, Platon concepe posibilitatea unei dialectici care să nu fie știință a *cuvintelor*, ci a *lucrurilor*, sau, mai în profunzime, a Ideilor: exact posibilitatea pe care o va nega Aristotel. Înțelegem deci că Aristotel are în comun cu sofiștii interesul pe care îl acordă *limbajului* și discursului și că în această chestiune ca și în multe altele el trebuie să fi considerat „ironia superioară" drept un subterfugiu cu care Socrate, cel din dialogul lui Platon, concediază teoriile sofiste ale limbajului. În orice caz, teoria aristotelică a semnificației s-a constituit împotriva sofiștilor și, prin urmare, în raport cu aceasta din urmă ne invită Arisotel însuși să luăm în considerare propria-i concepție. În ce privește problema de a ști dacă există o filosofie platoniciană a limbajului, cf. A. DIÈS, *Autour du Platon*, II, p. 482-485 (ale cărui concluzii le urmăm, așa cum au fost expuse de L. Méridier) și, pentru opinia contrară, B. PARAIN, *Essai sur le Logos platonicien*. Cf. și V. Goldschmidt, *Essai sur le „Cratyle"*.

[2] I, 16 a 3.

[3] *Ibid*, 16 a 5 sq. Rezulă din text că aceste παθήματα τῆς ψυχῆς sunt τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα. M. HEIDEGGER vede în această formulă originea definiției scolastice a adevărului ca adecvație. El recunoaște totuși că această asertiune nu este „deloc propusă ca definiție expresă a esenței adevărului" (*Sein und Zeit*, p. 214). În realitate, ὁμοίωμα este opus aici mai ales lui σύμβολον, așa cum un raport nemijlocit și natural se opune unui raport mijlocit și convențional.

[46] *Soph. El.*, I, 165 a 7 (τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοις).

[47] *Ibid.*, 165 a 10 sq.

[48] *Ibid.* 165 a 9.

[49] *De Int.*, 4, 16 b 28: φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην. Spre deosebire de WAITZ (I, 231), de EDGHILL și de TRICOT, noi nu vedem nici un motiv pentru a considera acest pasaj ca îndoielnic. Faptul că expresia se regăsește textual, câteva rânduri mai sus, în definiția numelui (16 a 19) nu ridică nici o dificultate: numele este o specie a genului *discurs* și este normal ca definiția genului să se regăsească în aceea a speciei.

[50] *De Int.*, 4, 16 b 28. Cu toate că Aristotel nu insistă aici asupra acestei chestiuni, în texte de acest gen trebuie căutată originea distincției scolastice între semnul *natural* (pe care Aristotel îl numește în general σημεῖον) și semnul *convențional* sau *ad placitum* (σύμβολον la Aristotel), distincție care este punctul de plecare a numeroase tratate medievale *Despre modurile de semnificare*. Cf. și CICERO, *Topice*, VIII, 35.

[51] *Ibid.*, 4, 17 a 1.

[52] Cf. textul citat mai sus, p. 107 (16 a 6).

[53] *Anal. pr.*, II, 27, 70 a 7 sq.

[54] Se va observa că teoria stoică a raționamentului se fondează pe un asemenea raport de inferență.

[55] Ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα (*De Int.*, 9, 19 a 33). Acest text anunță, în mult mai mare măsură decât acela citat mai sus (p. 107, n. 45), definiția scolastică a adevărului ca adecvație; căci aici este într-adevăr vorba de raportul între discurs și lucruri și nu, ca în textul precedent, de raportul între „stările de suflet" și lucruri.

[56] Aristotel distinge *numele* (ὄνομα), care semnifică „fără referire la timp" (2, 16 a 20), de *verb* (ῥῆμα), care „adaugă la semnificația sa pe aceea a timpului" și, în plus, „este totdeauna semnul lucrurilor afirmate despre alt lucru" (3, 16 b 6). Dar această dublă funcție (raportare la timp, punere în raport a numelor între ele) nu se exercită decât în cadrul propoziției, astfel încât, considerat izolat, verbul este comparabil cu un nume.

[57] 3, 16 b 19.

[58] 1, 16 a 16. Țapul-cerb este exemplul utilizat în mod obișnuit de Aristotel când analizează fictivul. În *Analiticele secunde*, el va arăta că fictivul poate fi *semnificat*, dar nu și *definit*, pentru că nu are esență: „Pentru ceea ce nu există, nimeni nu știe ce este: putem numai să știm ce semnifică discursul sau numele, ca atunci când spun *țap-cerb*, dar ce este un țap-cerb este imposibil de știut" (II, 7, 92 b 6). Cf. și *Anal. pr.*, I, 38, 49 a 24.

[59] *De Int.*, 4, 16 b 27.

[60] *Ibid.*, 4, 16 b 28.

[61] Aceasta reiese din comparația între *De Int.*, 4, 17 a 2 („Nu orice discurs este o propoziție, ἀπόφανσις, ci numai discursul în care rezidă adevărul și falsul") și *Met.*, Θ, 10, 1051 b 3 („A fi în adevăr înseamnă a gândi că lucrul separat este separat și ceea ce este unit este unit", falsul constând, invers, în a gândi separatul ca neseparat și unitul ca neunit). Propoziția adevărată este aceea a cărei alcătuire reproduce, sau mai degrabă *imită*, alcătuirea lucrurilor.

[62] Aceste scurte indicații ale lui Aristotel privind distincția între *semnificație* și *propoziție* – care doar ea ar comporta o referire la existență – vor deveni un loc comun al scolasticii tomiste și post-tomiste. Totuși, primul imbold al unei gândiri naive era de a crede cu ușurință în existența lucrurilor pe care le desemnează limbajul: astfel, în sec. al IX-lea, FREDEGISIUS năzuiește să arate în *Epistole de nihilo et tenebris* că neantul există, deoarece cuvântul *neant* are un sens; căci, spune el, *omnis significatio est ejus significatio quod est, id est rei existentis* (citat de É. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*[3], p. 196). Dar scolastica va regăsi sensul învățăturii aristotelice, arătând că semnificația este indiferentă față de orice situare în existență. Astfel, pentru Duns Scottus, „dacă se produce o schimbare în lucru ca existând, nu se produce nici o schimbare în semnificația cuvântului; cauza este că *lucrul nu este semnificat în calitatea lui de a exista, ci în calitatea de a fi conceput* (... *res non significatur ut existit, sed ut intelligitur*)"; iar mai de parte D. Scottus vorbește despre lucrul conceput „căruia îi este străin să existe în calitatea de a fi semnificat (*cui extraneum est existere secundum quod significatur*)" (*Quaestiones in librum Perihermeneias*, q. II, 545).

[63] *De Int.*, 5, 17 a 14.

[64] III, 2, 1404 b 1.

[65] *Offenbarmachen im Sinne des aufweisenden Sehenlassens* și, mai sus: *Der* λόγος *lasst etwas sehen* (φαίνεσθαι), *namlich das, woruber die Rede ist*" (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 32). Cf. de același autor, „Logos" (în *Festschrift fur Hans Jantzen*, Berlin, 1951, reprodus în *Vorträge und Aufsatze*).

[66] Cf. mai sus, p. 108-109.

[67] *Rhet.*, I, 10, 1369 b 32. Cf. articolul nostru „Sur la définition aristotélicienne de la colère", în *Revue philosophique*, 1957, p. 303.

[68] Aceasta este cauza pentru care, în *De partibus animalium* (I, 4), ARISTOTEL recomandă să se ia ca punct de plecare clasificările bunului simț, care, spre deosebire de „diviziunile" abstracte ale platonicienilor, izolează și discern totalități concrete (specii sau genuri). Sigur, există încă destule specii, și chiar genuri, care rămân nenumite (cf. *De an.*, II, 7, 418 a 26; 419 a 2-6, 32 etc.; *Eth. Nic.*, III, 10, 1115 b 25; IV, 12, 1126 b 19 etc.; *Meteor.*, IV, 3, 380 b 28, 381 b 14 etc. și toate lucrările de biologie); în *Topicele*,

ARISTOTEL deplânge faptul că inducția devine adesea dificilă prin „faptul că nu există nume comun stabilit pentru toate asemănările" (VIII, 2, 157 a 23). Dar nici aici nu se poate spune că limbajul ne induce în mod cert în eroare; el păcătuiește numai prin lipsă, neajungând destul de departe în sensul denominației; este suficient însă ca noi să avansăm mai mult decât el în această direcție, în speță să creăm cuvinte noi.

[69] Ποιεῖσθαι τὰ ὀνόματα σημεῖον (*Poet.*, 3, 1448 a 35). Cum o indică singularul, este evident că nu fiecare nume în parte este calificat aici ca σημεῖον; dar faptul că un anumit nume a fost preferat oricărui altuia poate fi o *indicație* asupra naturii lucrului.

[70] Astfel, în analiza actului, el invocă distincția dintre prezent și trecut (Θ, 6, 1048 b 23 sq.). În altă parte, funcția gramaticală a subiectului este invocată ca semn al realității fizice a subtratului (*Phys.*, I, 7, 190 a 35).

[71] Vezi mai sus, p. 99.

[72] Cf. *Partea I*, Cap. III.

[73] *De coelo*, II, 294 b 7 sq.

[74] *Ibid.* Urmăm aici interpretarea lui TRICOT (*ad loc.*).

[75] *Met.*, α, 1, 993 b 5.

[76] *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 21.

[77] *De an.*, I, 1, 402 b 26.

[78] Cf. SIMPLICIUS (*In Phys.*, 476, 25-29): a raționa λογικῶς înseamnă a raționa κοινότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον. Cf. *ibid.*, 440, 21. Același lucru este valabil și pentru definiții.

[79] Despre opoziția dintre *profesoral* și *profetic*, cf. K. AXELOS, „Le logos fondateur de la dialectique", în *Recherches de philosophie*, II, p. 125-138. Despre caracterul *profesoral* al filosofiei lui Aristotel, cf. L. ROBIN, *Aristote*, p. 300.

[80] *Poet.*, 19, 1456 b 7. Urmăm aici ipoteza lui Susemihl. Gudeman citește un text diferit, dar al cărui sens este echivalent.

[81] *Soph. El.*, 1, 165 a 6 sq. Regăsim aici opoziția platoniciană dintre limită și infinit sau dintre unu și multiplu, dar de această dată ea nu se mai află în interiorul limbajului, pentru că acesta se găsește în întregime în domeniul limitei, pe când lucrurile sunt multiple și infinite. Nu mai trebuie prin urmare să contăm pe puterea discursului pentru a reduce această opoziție: la Platon, *logosul*, pe calea ocolită a dialecticii, își era lui însuși remediu; la Aristotel, dialectica nu scapă generalității neputincioase a discursului.

[82] *Met.*, Z, 15, 1040 a 11.

[83] *Eth. Nic.* V, 14, 1137 b 13 sq., 26 sq. Cf. deja PLATON, *Omul politic*, 294 b.

[84] Vedem cât de departe este Aristotel de acest conceptualism sumar care i se atribuie uneori. Critica aristotelică a limbajului anunță mai degrabă

critica bergsoniană; el ar putea spune despre limbaj în general ceea ce Bergson spune despre sistemele conceptuale: ceea ce le lipsește în cea mai mare măsură este „precizia"; ele nu sunt „croite pe măsura realității în care trăim", pentru că sunt „prea largi pentru ea" (*La pensée et le mouvant*, p. 7). Cu toate acestea, diferențele nu sunt de neglijat: la Aristotel ca și la Bergson, universalul este descalificat, dar la Aristotel acest lucru se petrece numai *de drept*; dar universalul este un fel de rău necesar și care, cum vom vedea, își va găsi o relativă justificare în însăși structura lumii sublunare.

[86] Cf. p. 106, n. 43.

[87] *Soph. El.*, 7, 169 a 37 sq.

[88] *De coelo*, II, 13, 294 b sq. (cf. mai sus, p. 114). Ne gândim aici la definiția platoniciană a gândirii ca „discurs al sufletului cu el însuși" (*Theaitetos*, 189 e). Aristotel va utiliza și el, pentru a desemna gândirea, expresia de discurs interior (ὁ ἔσω λόγος, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ): *Anal. post*, I, 10, 76 b 24-27.

[89] Cf p. 116, n. 80. Spre deosebire de Eric WEIL („La place de la logique dans la penseè aristotélicienne", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951, *ad fin.*), nu ni se pare legitim să opunem, în filosofia aristotelică, un plan „lingvistic" unui plan „obiectiv". Pentru Aristotel, nimic nu poate face ca noi să ieșim din limbaj, chiar dacă, prin „vicleșugul" judecății, părem să l depășim. Cel mult – și la aceasta ne va ajuta teoria semnificării – putem trece de la un limbaj prost informat la un limbaj mai bine informat (adică conștient de limitele sale) și să ne ridicăm astfel de la un limbaj impur și „subiectiv" – acela pe care îl studiază retorica și dialectica – la un limbaj purificat și relativ „obiectiv", cum este cel al științei.

[90] Aceasta este sursa fundamentală a paralogismelor sofiste: *Soph. El.*, 1, 165 a 16.

[91] *Ibid.*, 14, 174 a 9.

[92] *Ibid.*, 1, 165 a 12.

[93] *Met.*, Γ, 4, 1006 b 5. Cf. K, 5, 1062 a 14.

[94] *Soph. El.*, 1, 165, a 12.

[95] *Met.*, Z, 1, 1028 a 10; E, 4, 1028 a 5 (λέγεσθαι πολλαχῶς); *Top.*, I, 18, 108 a 18 (ποσαχῶς λέγεσθαι); *Met.*, Δ, 7, 1017 a 24 (ποσαχῶς σημαίνειν) etc.

[96] La drept vorbind, problema este aici de „a semnifica un singur lucru" (ἓν σημαίνειν, 1006 b 7), însă contextul ne arată că este vorba de unitatea semnificației și nu de unicitatea semnificantului (cf. p. 127).

[97] Primul tip de echivocitate este exploatat și de sofiști. Pe el se sprijină una din formele luate de argumentul celui de-al „treilea om". Dacă spun: „omul se plimbă", nu este vorba nici de Omul universal (căci Ideea este imobilă), nici de un anumit om în particular (fiindcă nu aceasta am vrut să spun), ci de un al treilea om. Dar argumentelor de acest gen Aristotel le

răspunde ușor prin teoria universalului: „*Omul*, ca orice altă noțiune comună, nu semnifică o anume ființă individuală (τόδε τι), ci o calitate, o relație, un mod de a fi sau ceva de genul acesta" (universalul este într-adevăr o calitate sau o relație al căror subiect este individul) (*Soph. El.*, 22, 178 b 37).

[97] *Soph. El.*, 8, 170 a 10 sq.

[98] *Top.*, I, 18, 108 a 18.

[99] Cel mult, cuvântul ar putea avea o valoare estetică. Este ceea ce notează Aristotel într-un capitol al *Retoricii*, consacrat calităților stilului: „Frumusețea unui cuvânt, cum spune Licymnios, rezidă fie în sunete (ἐν τοῖς ψόφοις), fie în semnificația lui (ἢ τῷ σημαινομένῳ)" (III, 2, 1405 b 6). Distincție importantă, pentru că ea disociază *conținutul semnificativ* (care înglobează aici în același timp ceea ce am numit semnificat și semnificație) de *calitățile sensibile* ale cuvântului (auditive sau vizuale sau, ceea ce Aristotel numește aici δύναμις a cuvântului, 1405 b 18, adică, pare-se, puterea sa de evocare). Aristotel amintește aici că două expresii pot să aibă aceeași semnificație și totuși să nu aibă aceeași valoare estetică: astfel, este mai frumos să spui „iubirea cu degete de trandafir (ῥοδοδάκτυλος)" decât „iubirea cu degete roșii (φοινικοδάκτυλος)" (1405 b 19).

[100] *Soph. El.*, 10, 170 b 12.

[101] *Ibid.*, 170 b 28.

[102] Găsim o analiză analogă în legătură cu *imaginea* în *De memoria et reminiscentia* (2, *ad fin.*): imaginea are o realitate proprie, în calitatea ei „de senzație redusă", dar, în amintire, ea poate să funcționeze și ca *semn* ce trimite la lucrul a cărui imagine este; imaginea este deci rând pe rând imagine prin sine sau imagine *a* ..., după „modul de contemplație" (τὸ πάθος τῆς θεωρίας, 450 b 31) conform căruia suntem dirijați spre ea.

[103] *Soph. El.*, 10, 170 b 20, trad. în limba franceză J. TRICOT.

[104] *Ibid.*, 170 b 21. Poate că este aici o aluzie la Zenon, al cărui nume este de altfel citat în manuscrise (dar care a fost respins, ca adnotare, de editorii moderni). Argumentul ar putea fi reconstituit astfel: dacă orice ființă este una, cum totul este ființă, totul va fi unu. Argumentul mizează în același timp pe o pretinsă identitate între *ființă* și *unu*, și pe o pretinsă *univocitate* a fiecăreia din expresiile *ființă* și *unu*. Principiul soluției lui Aristotel va consta în a admite, dacă nu identitatea, cel puțin *convertibilitatea* ființei și ale lui unu (orice ființă este una *într-un sens*, orice unu este ființă *într-un sens*), sub rezerva distincției semnificațiilor multiple ale ființei și ale lui unu (astfel, nu toate ființele sunt unice în același sens).

[105] Pentru semnificația intrinsecă a unor asemenea argumente, cf. *Partea I*, Cap. III: *Dialectică și ontologie*.

[106] *Soph. El.*, 18, 176 b 35. În ciuda identității termenului, înțelegem că

Această metodă de divizare nu are nimic de-a face cu acea διαίρεσις platoniciană: aceasta din urmă era o diviziune *reală*, trecând (deși în mod arbitrar, după Aristotel) în interiorul genurilor, pe când la Aristotel nu este vorba decât de distincții în primul rând *semantice* (cu toate că, așa cum vom vedea mai departe, ele nu sunt lipsite de o influență reală).

[107] *Rhet.*, III, 5, 1407 b 12 sq.

[108] Cf. „Partea I", cap. I, p. 79.

[109] Γ, 5, 1009 a 16-22. Cf. mai susp. 95-96.

[110] Γ, 4, 1006 a 11.

[111] Aceasta pare să reiasă din definiția pe care o au *Analiticele prime*, II, 20, 66 b 11: „Respingerea... este silogismul contradicției" (adică silogismul care dovedește contradictoria propoziției ce trebuie respinsă). Cf. *Soph. El.*, 9, 170 b 1. Dar în *Retorica*, ARISTOTEL admite că „respingerea se deosebește de silogism" (II, 22, 1396 b 24). În practică, cuvântul ἔλεγχος desemnează un mod de argumentare mai personal decât silogismul: este vorba mai ales de a arăta că afirmația adversarului se distruge singură, chiar în momentul în care este exprimată; ἔλεγχος ar fi deci o respingere a adversarului de către el însuși, iar rolul dialecticianului ar consta numai în a-l face să devină conștient de această „auto-respingere". Preluând expresia propusă de P. ISAYE („La justification critique par rétorsion", în *Revue philosophique de Louvain*, 1954, p. 205-233), am putea numi această metodă de respingere *argument prin retorsiune*. Un bun exemplu al acestui tip de argumentare ni-l furnizează *Fizica*, VIII, 3, 254 a 27: A nega mișcarea înseamnă a afirma totuși mișcarea, pentru că opinia este ea însăși o mișcare a sufletului. S-a putut stabili o apropiere între acest mod de argumentare și cel pe care se bazează *Si fallor, sum* al lui Augustin și *cogito* (sau mai degrabă *dubito, ergo sum*) al lui Descartes, și s-a pus chiar întrebarea dacă nu cumva se află aici o posibilă sursă a lui *cogito* (cf. P-M. SCHUHL, „Y a-t-il une source aristotélicienne du cogito?", în *Revue philosophique*, 1948, p. 191-194).

[112] În general, acesta este modul în care expunerile aristotelismului rezumă argumentația lui Aristotel. Cf. L. ROBIN, *Aristote*, p. 104: ar fi vorba de arăta în acest pasaj că „aceia care neagă primele principii... le dovedesc temeiul, datorită propriilor lor contradicții"; M.-D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, p. 123: „Propriile cuvinte ale adversarului... arată limpede că acela care obiectează este în contradicție cu el însuși" etc.

[113] Γ, 4, 1006 a 18.

[114] 1006 a 22.

[115] 1006 a 12.

[116] 1006 a 25.

[117] Cf. K, 5, 1062 a 11: „Cei care vor să intre în discuție unul cu celălalt

trebuie să se înțeleagă între ei în ce privește un punct oarecare; fără realizarea acestei condiții, cum ar putea să existe discuție comună între ei?"

[118] „Orice demonstrație se reduce la acest ultim principiu, căci el este principiu în mod natural, chiar și pentru toate celelalte axiome" (Γ, 3, 1005 b 32).

[119] ALEX., 274, 27: Ἀναιρῶν δὲ λόγον χρῆται λόγῳ.

[120] Ἀναιρῶν δὲ λόγον ὑπομένει λόγον (Γ, 4, 1006 a 26).

[121] „Nu este posibil să concepem vreodată că același lucru este și nu este, cum își închipuie unii că spune Heraclit. Dar *nu tot ce se spune este obligatoriu să fie și gândit*" (Γ, 3, 1005 b 24). În altă parte, ce-i drept, Aristotel afirmă despre adversarul său că „în același timp, spune un lucru și nu-l spune" (4, 1008 b 9; cf. 1008 a 21). Dacă aici Aristotel nu mai pune în opoziție *spunerea* cu *intenția*, ci *spunerea* cu *spunerea*, lucrul se întâmplă pentru că în mod *normal* nu se poate separa *cuvântul* de *intenție*, *spunerea* de *a vrea să spui*: eroarea sofiștilor – eroare ce se denunță singură – a constat în a crede că puteau *să spună* lucruri pe care în mod rezonabil *nu voiau să le spună*, astfel încât intenția lor reală se răzvrătește împotriva discursului lor explicit și îl reduce la cuvinte goale de sens, la simple *flatus vocis*. În acest sens, avem de-a face cu un același lucru pe care ei, în același moment, îl spun și nu vor să-l spună, adică *nu pot* să vrea să-l spună.

[122] Γ, 4, 1006 a 30.

[123] 1006 b 7.

[124] 1006 a 32.

[125] *Ibid.*, 1006 a 32.

[126] K, 5, 1061 b 36. Aristotel enunță întotdeauna principiul contradicției ca pe o lege a ființei (cf. *De Int.*, 6, 17 a 34; *Soph. El.*, 5, 167 a 23; *Met.*, Γ, 3, 1005 b 18). Principiul logic: „O propoziție nu poate să fie totodată adevărată și falsă", sau: „Două propoziții contradictorii nu pot fi adevărate în același timp" nu este decât un corolar al primului: „Dacă nu este posibil ca în același timp contrariile să aparțină aceluiași subiect..., este evident imposibil ca același om să conceapă în același timp că același lucru este și nu este" (*ibid.*, 1005 b 26).

[127] Γ, 3, 1005 a 28.

[128] Γ, 4, 1006 b 21.

[129] *Ibid.*, 1007 a 26.

[130] „Asemenea adevăruri nu comportă o demonstrație propriu-zisă, ci numai o dovadă *ad hominem* (πρὸς τόνδε)" (K, 5, 1062 a 1). Dar o asemenea dovadă nu este *ad hominem* decât în ultimă instanță, iar această ultimă instanță este justificată filosofic prin recunoașterea fundamentului uman al oricărui discurs. Prin aceasta se deosebesc respingerile lui Aristotel de o critică cum este aceea lui PLATON în *Euthydemos*, care se mulțumește

să-i discrediteze și să-i ridiculizeze pe sofiști, fără a vedea unde rezidă viciul argumentelor lor.

[111] Γ, 6, 1011 a 15.

[112] Γ, 4, 1008 b 13 sq. Acest procedeu de respingere, care constă în a releva opoziția dintre ceea ce spune adversarul și ceea ce gândește în realitate și ce face, va fi reluat de stoicii din epoca imperială în polemica lor cu sceptici (cf. EPICTET, *Convorbiri*, II, 20, 1 și 28, 31).

[113] *Soph. El.*, 10, 171 a 17.

[114] *Met.*, Γ, 4, 1006 b 8.

[115] Această rezervă ne permite să întrezărim rolul privilegiat pe care îl va deține dialectica în constituirea ontologiei. Cf. mai departe, Cap. III: *Dialectică și ontologie.*

[116] „Este o sarcină nedefinită (ἀόριστα) aceea de a cerceta toate motivele pe care le oferă respingerile aparente nu contează cui" (și nu doar omului competent", în privința unui anume gen particular al ființei) (*Soph. El.*, 9, 170 b 7). Cf. *ibid.*, 170 a 23 (infinitatea demonstrațiilor posibile), 170 a 30 (infinitatea corelativă a respingerilor posibile).

[117] Aristotel împrumută termenul de *axiomă* din limbajul matematicii (Γ, 1005 a 20), dar îi lărgește întrebuințarea: el desemnează prin axiomă unul din principiile silogismului, nu *ceea ce este* demonstrat (ὅ), nici *obiectul* demonstrației (περὶ ὅ), ci pe *acela plecând de la care* (ἐξ ὧν) și *prin care* (δι' ὧν) începe demonstrația (*Anal. post.*, I, 7, 75 a 41; 10, 76 b 14). Astfel, fiecare știință posedă un corp de axiome. Dar, în afară de axiomele proprii fiecărei științe, există axiome comune tuturor științelor (de exemplu, principiul contradicției), care, datorită faptului că „îmbrățișează toate ființele", țin de știința ființei ca ființă (Γ, 3, 1005 a 22). Dar, cum vom vedea, o asemenea știință nu există decât cu titlul de proiect, astfel încât axiomele comune, aceste axiome „*de care se folosesc toți oamenii*, pentru că ele aparțin ființei ca ființă" (*ibid.*, 1005 a 23), vor fi extrase de fapt nu dintr-o reflecție asupra dialogului oamenilor între ei, dialog pentru care axiomele comune vor apare atunci drept condiția posibilității lui. Funcția axiomelor comune este astfel în mult mai mică măsură să ne dezvăluie proprietățile ființei (deoarece ființa ca ființă nu poate fi *subiectul* nici unei aserțiuni), cât să asigure sau să justifice coerența discursului uman. Dar axioma (și aici întrebuințarea aristotelică a termenului coincide cu cea euclidiană) este, spre deosebire de ipoteză (ὑπόθεσις) și de postulat (αἴτημα), „ceea ce este în mod necesar prin sine și pe care trebuie în mod necesar să o credem" (*Anal. post.*, I, 10, 76 b 23). Există deci o *necesitate* intrinsecă a axiomei, care ar fi suficientă pentru a o distinge de o simplă convenție. Numai că, deși axioma este necesară, necesitatea ei nu ne face să o și intuim (altminteri, ar fi de neînțeles efortul lui Aristotel de a dovedi axioma cea mai fundamentală dintre toate: principiul contradicției), astfel că

substitutul intuiției este aici universalitatea „convenției", a „întâlnirii" dialectice. Pentru Aristotel nu există contradicție între convenție și obiectivitate, între ipoteză și necesitate: axioma comună este o „ipoteză" prin faptul că ea este „presupusă" de discursul uman, dar este o ipoteză obiectivă și necesară prin faptul că punerea de acord a oamenilor și coerența discursului lor cer ca ființa ca ființă să fie fundamentul acestui acord și al acestei coerențe. Ontologia este deci într-adevăr un sistem de axiome și, în sensul acesta, o „axiomatică", dar (ceea ce ar fi suficient pentru a distinge sensul acestui cuvânt de accepțiunea lui modernă și pentru a-l apropia de sensul euclidian) o axiomatică obiectivă și necesară: ea este singura axiomatică posibilă a discursului uman. Cât privește principiul contradicției ca *axiomă comună*, cf. *Met.*, B, 2, 996 b 28; cât privește asimilarea științei ființei ca ființă cu știința axiomelor comune, cf. *Met.*, Γ, 3, mai ales 1005 a 26 sq.; K, 4, 1061 b 18.

[138] Spunem corect *antropologic*, și nu *lingvistic*, deoarece ceea ce îl interesează pe Aristotel în ceea ce privește discursul este mai puțin structura internă a limbajului, cât universul comunicării. Sau cel puțin prima nu-l interesează decât în măsura în care îl reflectă sau îl anunță pe al doilea. Iată motivul care, în opinia noastră, determină insuficiența de principiu a tuturor interpretărilor lingvistice ale ontologiei aristotelice, interpretări inițiate, pare-se, de Trendelenburg (*Geschichte der Kategorienlehre*) și reluate de BRUNSCHVICG (cf. mai ales *Les âges de l'intelligence*, p. 57 sq.).

[139] Ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὑρεῖν (A, 9, 992 b 18).

[140] A, 10, 993 a 15.

[141] Cf. Γ, 4, 1007 a 22, 33.

[142] Γ, 4, 1007 a 10. Rezumăm aici toată argumetația cuprinsă în rândurile 1007 a 9 – b 18.

[143] Γ, 4, 1007 a 26.

[144] Cf. *ibid.*, 1006 b 13 sq.: „Este imposibil ca esența omului să poată semnifica tocmai non-esența omului, dacă *om* semnifică nu numai atributul unui subiect determinat, ci de asemenea un subiect determinat" (εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνός, ἀλλὰ καὶ ἕν).

[145] *Ibid.*, 1007 a 33.

[146] Cf. *Introd.*, Cap. II, p. 53-56.

[147] „Ceea ce nu poate fi afirmat despre un subiect, dar prin care orice alt lucru este afirmat" (Δ, 8, 1017 b 13). Acestui sens al cuvântului οὐσία i s-ar potrivi în cel mai rău caz traducerea tradițională de *substanță*. Vom evita însă acest din urmă termen din două motive:
1) *Istoric*, latinul *substantia* este transcrierea grecescului ὑπόστασις și nu a fost folosit decât târziu, și incorect, pentru a traduce οὐσία (Cicero utilizează încă, în cazul în speță, *essentia*);

[1] *Filosofic*, ideea pe care o sugerează etimologia cuvântului sub-stanță se potrivește numai cu ceea ce Aristotel declară a fi doar unul din sensurile cuvântului οὐσία, respectiv acela în care acest cuvânt desemnează, pe plan lingvistic", subiecul atribuirii, iar pe plan fizic, substratul schimbării; „substanța" nu corespunde însă sensului în care οὐσία desemnează „forma și configurația fiecărei ființe" (Δ, 8, 1017 b 23). Despre istoria traducerilor termenului οὐσία, cf. E. GILSON, „Note sur le vocabulaire de l'être", în *Medieval Studies*, VII, 1946, p. 150-158.

[2] Această ipoteză nu este gratuită. Ea vizează, avant la lettre, un idealism care va vedea în lucru, după expresia lui Lachelier, „o împletire de proprietăți generale", iar în univers un sistem de „raporturi fără suport".

[3] Γ, 4, 1007, b 1.

[4] *Ibid.*, 1007 b 10.

[5] E, 2, 1026 b 15.

[6] Căci filosofia, ca orice știință demonstrativă, are ca obiect atributele (cf. *Anal. post.*, mai ales I, 7, 75 a 40) și, în calitatea sa de filosofie, ea nu are domeniu propriu și studiază deci totalitatea atributelor posibile ale ființei.

[7] Γ, 2, 1004 b 8. Aluzia la sofiști este atestată aici de Alexandru (258, 30).

[8] Γ, 2, 1004 b 1.

[9] E, 2, 1026 b 18; *Soph. El.*, 22, 179 a 1.

[10] *Euthydemos*, 283 d: „Vreți ca Clinias să devină înțelept, deci să nu mai fie ignorant, deci să nu mai fie: prin urmare, îi vreți moartea."

[11] Această consecință este deosebit de flagrantă în alt sofism redat de Aristotel și cunoscut sub numele de sofismul celui acoperit de văl. Se pune întrebarea: „Îl cunoști pe acest om care este acoperit de văl? – Nu." Ridic atunci vălul și apare Coriscus. „Îl cunoști pe acest om? – Da. – Deci cunoști și nu cunoști același om." Dar în realitate nu este vorba de același om: între Coriscus și acest om acoperit de văl nu există decât identitate accidentală, în sensul că nu ține de esența lui Coriscus să fie acoperit de văl. Pentru omul ascuns sub văl, nu este același lucru să fie acoperit de văl (*accident*) și să fie Corsicus (*esență*) (după *Soph. El.*, 24, 179 a 33, 179 b 1, și comentariul lui ALEX., 161, 12; cf. și *Soph. El.*, 17, 175 b 19 sq. și comentariul lui ALEX., 125, 16 sq.).

[12] Γ, 4, 1006 b 15. Acest ultim termen nu este aici întru totul corect, deoarece el desemnează în general la Aristotel *univocitatea* (identitate de nume, identitate de natură). Iată de ce ALEX. propune înlocuirea lui cu πολυώνυμα (280, 19), care corespunde, *a parte rei*, cu *sinonimia* noastră (pluralitate de denumiri, identitate de natură).

[13] E, 2, 1026 b 14. Citare a lui PLATON, *Sofistul* 254 a; cf. 237 a.

[14] E, 2, 1026 b 15.

[15] E, 2, 1026 b 21.

[162] *Ibid.*, 1026 b 13.

[163] *Cat.*, 5, 2 a 21. Apropierea este sugerată de BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiden nach Aristoteles*, p. 16. Brentano propune și o altă interpretare, dar care ni se pare inacceptabilă.

[164] Adică, în cazul în care accidentul i se întâmplă efectiv subiectului (accidentul și subiectul ar putea să nu se întâlnească niciodată). Nu putem fi de acord aici cu interpretarea lui TRICOT (*ad loc.*, p. 8, n. 3).

[165] *Cat.*, 5, 2 a 27.

[166] K, 8, 1064 b 19; cf. E, 2, 1026 b 6.

[167] Este vorba de ceea ce Kant va numi o judecată sintetică *a posteriori*. Or, oricare ar fi concepția pe care am avea-o despre știință, o asemenea sinteză nu poate fi obiectul unei științe, deoarece *ea nu există*, nici măcar în calitate de posibilitate definită, câtă vreme o experiență imprevizibilă și revocabilă nu o va autoriza, și anume o va autoriza exclusiv pentru acel moment. Exemplul arhitectului nu este, evident, doveditor decât în cadrul unei concepții despre arhitectură care ar exclude din definiția casei considerațiile de igienă. Aristotel își asumă de altfel direct această „uitare": „Faptul că arhitectul produce sănătate este un accident, căci nu este în natura arhitectului, ci a medicului, să producă sănătatea, și arhitectul este medic prin accident" (E, 2, 1026 b 37). La drept vorbind, Aristotel ne oferă și alte rațiuni pentru asimilarea accidentului cu neființa; dar aceste rațiuni nu ne interesează aici în mod direct, deoarece ele implică o concepție cosmologică a accidentului: dacă, pe plan „lingvistic", accidentul este definit ca predicat, pe plan cosmologic el este „ceea ce nu este nici mereu, nici cel mai des" (E, 2, 1026 b 32), adică un lucru care nu are cauză, în cazul în care nu-i admitem drept cauză materia (1027 a 23), care *nu este nimic* ea însăși, cel puțin în act. Totuși, se stăruie pe această cale asupra posibilității unei reabilitări cosmologice a accidentului, care în cele din urmă este regula într-o lume care, ca lumea sublunară, comportă materie și este deci supusă contingenței. Această ființă inferioară care este accidentul va avea de judecat un rol important în această lume inferioară care este lumea sublunară. Semnalăm, în altă parte, o oscilație de același gen privind universalul și părerea, care, devalorizate pe planul ontologiei, își vor găsi totuși o justificare relativă în structura lumii sublunare. Despre *universal*, cf. p. 117, n. 84. Despre *părere*, cf. *Partea I*, Cap. III: *Dialectică și ontologie*.

[166] Cf. mai sus, n. 157.

[169] Ce-i drept, atunci va fi vorba de ceea ce Aristotel numește în *Categoriile* esență *secundă*. Dar existența însăși a esențelor secunde exprimă tocmai faptul că esența, în ciuda definiției sale prime (respectiv ceea ce este totdeauna subiect și niciodată predicat) poate, într-un anumit sens, să fie atribuită

[170] *Anal. post.*, I, 22, 83 a 24.

[171] *Ibid.*, I, 22, 83 a 24 sq.

[172] Δ, 7, 1017 a 7; cf. K, 8, 1065 b 2. Este indicat să nu confundăm această distincție cu cea pe care o face frecvent Aristotel între ființa ἁπλῶς (sau κυρίως) și ființa πρὸς τι (sau τι sau πῃ sau ἐν μέρει), ceea ce scolasticii vor traduce prin *esse simpliciter* și *esse secundum quid*. Un exemplu din *Soph. El.* clarifică această ultimă distincție: există paralogisme care „au loc atunci când o expresie folosită în mod particular (ἐν μέρει λεγόμενον) este considerată ca folosită în mod absolut (ὡς ἁπλῶς). Argumentul este acesta: *Dacă neființa este obiect al opiniei, atunci neființa este.* Căci nu înseamnă același lucru să fii cutare lucru (εἶναι τι) și să fii în mod absolut (εἶναι ἁπλῶς)" (*Soph. El.*, 5, 166 b 37 sq.). Cum se observă, Aristotel pare să introducă aici distincția între ființa *copulativă* și ființa *existențială* (câtă vreme distincția între ființa *prin sine* și ființa *prin accident* se situează în interiorul ființei copulative). În exemplul citat (pe care îl regăsim în *Soph. El.*, 25, 180 a 32 și în *De Int.*, II, 21 a 33), nu trebuie acordată o importanță faptului că propoziția citată (neființa este obiect al opiniei) exprimă o atribuire accidentală; căci lucrurile ar sta la fel dacă predicația ar fi fost esențială: tot atât de tipic sofist ar fi fost să se conchidă că „neființa acest lucru se întâmplă pentru că neființa este neființă" (*Rhet.*, II, 24, 1402 a 5).

[173] Trebuie precizat aici că ființa prin accident nu este totuna cu proprietatea accidentală (de exemplu, albul). Căci aceasta din urmă are o ființă proprie, o esență. Ființa prin accident este ființa subiectului, în calitatea ei de ființă care provine nu din esența ei, ci din accidentul care i se întâmplă: de pildă, ființa-arhitect este o ființă prin accident în cazul muzicianului (Δ, 7, 1017 a 10). Cf. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung...* p. 13.

[174] „Se numește accident ceea ce aparține unei ființe și poate fi cu adevărat afirmat despre ea, dar care totuși, nu este nici necesar, nici constant." (Δ, 30, 1025 a 14).

[175] Δ, 30, 1025 a 24.

[176] Δ, 30, 1025 a 28.

[177] *Anal. post.*, I, 22, 83 a 31.

[178] E, 4, 1028 a 1.

[179] N, 2, 1089 a 5; *Phys.*, I, 3, 187 a 1.

[180] ARISTOTEL nu-l citează nominal decât pe sofistul Lycophron (*Phys.*, I, 2, 185 b 27). Comentatorii îi citează intenționat pe megarici (SIMPLICIUS, *In Phys.*, 120, 15-21) și îi adaugă pe filosofii din Eretria (adică școala lui Menedemos), cărora Simplicius le atribuie teza conform căreia „nimic nu poate fi atribuit la nimic" (*In Phys.*, 93, 22; cf. PHILOPONOS, *In Phys.*, 49, 19). Dar nu poate fi vorba, la aceștia din urmă, decât de o reluare tardivă a polemicii, posterioară *Sofistului* lui PLATON și fără îndoială că și *Fizicii* lui ARISTOTEL. Inevitabil, ne gândim și la Antisthenes, dar se pare că tezele susținute expres de acesta (imposibilitatea de a spune ceva fals și

de a te contrazice, imposibilitatea definiției) se bazează în mult mai mare măsură pe o concepție generală a raporturilor dintre limbaj și ființă decât pe o analiză ce tinde să demonstreze în mod special imposibilitatea judecății predicative (despre fundamentul argumentației lui Antisthenes, cf. mai sus p. 100-101 și 104-105). Cât despre numele sofistului Lycophron, el ne duce, scrie Diès, „către acea eristică având frontiere foarte vagi, *acea sofistică servind ca poartă de trecere între eleatism și megarism*, pe care o întrevedem în satira care este *Euthydemos*" (A. DIÈS, *Introd. au Sophiste*, Budé, p. 291, s. n.). Aluzia lui Aristotel la Lycophron ar dovedi că, alături de sofistica ce reduce ființa la o suprapunere de accidente și a cărei sursă de inspirație metafizică ar putea fi căutată, prin Protagoras, la Heraclit, există o *altă sofistică*, de inspirație eleată, care, în sens invers, insistă asupra dificultăților predicației în numele unei concepții prea exigente despre ființă. Dar se poate întâmpla ca aceste două tendințe să se intersecteze la același gânditor, ajungându-se la situația ca Protagoras însuși, a cărui apropiere de Heraclit a fost mereu susținută de o tradiție care urcă până la Platon și Aristotel, să poată fi revendicat nu de mult pentru tabăra eleată. Cf. A. CAPIZZI, *Protagora*, Florența, 1953.

[181] ... χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον (*Sofistul*, 251 a-c, trad. în limba franceză DIÈS, modificată). Se va observa în tot acest text:

1) Absența cuvântului κατηγορεῖν, care este cuvântul tehnic ce desemnează la Aristotel atribuirea; Platon folosește termeni mai vagi: προσαγορεύειν, ἐπονομάζειν, ἐπιφέρειν;

2) Absența verbului εἶναι în exemplele pe care le citează la urmă Platon: s-ar putea spune, desigur, că εἶναι este aici subînțeles ca verb al propoziției infinitive; dar faptul că Platon l-a omis dovedește cel puțin că nu asupra verbului *a fi* voia el să dirijeze atenția cititorului. Aceste două observații încearcă să arate că Platon nu și-a pus problema propoziției atributive ca atare. În general vorbind, a ne referi, înainte de Aristotel și *chiar în cazul lui însuși*, la dificultățiie sau la imposibilitatea atribuirii este poate rezultatul unei iluzii restrospective: de fapt, Aristotel a fost obligat să elaboreze o teorie explicită a *atribuirii* (κατηγορία) pentru a răspunde la aporiile privind discursul uman în general. Am putea generaliza această observație: exegetul este permanent ispitit să pună problema întâlnită de autorul său în aceiași termeni de care acesta se va folosi pentru a o *rezolva*; dar această mișcare regresivă a interpretării este în parte inevitabilă, în măsura în care demersul filosofului se clarifică prin rezultatele sale: esențial este ca rezultatul să nu acopere punctul de plecare al demersului și, drept consecință, demersul însuși. Nu s-ar putea spune că, în ce-l privește pe Aristotel, comentatorii au izbutit totdeauna să ocolească această piedică. Cf. mai sus, *Cuvânt înainte*.

[182] Aristotel enumeră dezordonat un anumit număr de dificultăți rezultând din teza eleată: *Totul este unu*. Dar, câtă vreme eleații înțelegeau prin

această teză că Universul (τὸ πᾶν) este *unu*, „cei mai aproape de noi dintre cei din vechime" înțeleg, cum pare să arate fraza citată, că *fiecare* lucru este *unu*, trecând astfel de la sensul colectiv la sensul distributiv al cuvântului πᾶν. Această alunecare pare să fie specificul doctrinei megarice, care pune problema Unului parmenidian în legătură cu *fiecare* ființă, și nu cu Ființa în totalitatea ei. Într-adevăr, la megarici pare să facă aluzie Platon atunci când, în alt pasaj din *Sofistul*, vorbește despre acei „Prieteni ai Formelor" care susțin în același timp teza parmenidiană a „imobilității Totului" și teza „multiplicității Formelor" (249 d). (Diès refuză această asimilare pentru că, spune el, puținele texte pe care le avem despre megarici «se împotrivesc întru totul ideii ca noi să-i numim partizani ai unei „pluralități" inteligibile, pentru că ele îi atestă ca fermi susținători ai unității absolute», *Introd. au Sophiste*, p. 292. Dar mărturia lui Aristocles, redată de EUSEBIOS, *Prep. evang.*, XIV, 17, 756, pe care Diès o citează în sprijinul tezei sale și conform căreia „discipolii lui Stilpon și ai megaricilor... considerau că ființa este una și că altul nu există" nu ni se pare revelatoare: căci menționarea lui *Altul*, absent în textele lui Parmenide, pare să indice faptul că teza megarică nega orice relație între ființe și se plasa deci în perspectiva multiplicității. Rămâne de văzut – și acesta este sensul criticii platoniciene adresate Prietenilor Formelor – dacă se poate fragmenta astfel Unitatea absolută a eleaților, refuzând în același timp să admiți existența acestei neființe relative care este alteritatea).

[80] *Phys.*, I, 2, 185 b 25.

[81] Platon nu găsește termeni destul de duri pentru acești „tineri" sau pentru acești „câțiva bătrâni veniți târziu pe băncile școlii", ce își oferă pe deltuială puțină „un ospăț bun", descoperind că „este imposibil ca multiplul să fie unu și ca unu să fie multiplu", dar care „nu se extaziază în fața acestui lucru" decât „din pricina sărăciei bagajului lor intelectual" (*Sofistul* 251 b-c, trad. în limba franceză DIÈS). Cu totul alta este atitudinea lui Aristotel privind aceste probleme ridicate de sofiști și de socratici; el recunoaște, de exemplu, că „dificultatea ridicată de școala lui Antisthenes și de alți ignoranți de soiul lui *nu este lipsită de oarecare adevăr*" (*Met.*, III 3, 1043 b 23). Pentru Platon, asemenea aporii nu au nici o realitate, nefiind decât manifestarea ignoranței metafizice: iată de ce Platon nu se apleacă niciodată asupra *termenilor* aporiei, ci caută să corecteze carența de gândire al cărei semn este, după el, aporia. Aristotel, dimpotrivă, ia aporia în serios, în însăși *litera* ei, căci prin aporie discursul uman se găsește în încurcătură. Iată de ce răspunsurile lui Platon adresate sofiștilor nu-l satisfac pe Aristotel: deoarece ele se referă numai la spiritul, și nu *la litera* argumentelor acestora; or, există o obiectivitate, o rezistență a sensului literal, când până și sofistul, convins în spirit, va renunța la argumentul său, acesta va continua totuși să existe ca discurs, atâta vreme cât nu va fi respins prin alte discursuri.

185 *Sofistul*, 252 c, 251 d.

186 253 b.

187 De fapt, mulți autori îi aduc lui PLATON laude pentru a fi întemeiat în *Sofistul* teoria judecății. Cf. BROCHARD, *Etudes de philosophie ancience et moderne*, p. 168.

188 *Sofistul*, 252 b. Aceasta este exact una din tezele pe care Aristotel le atribuie lui Antisthenes (cf. mai sus, p. 101).

189 *Sofistul*, 257 a.

190 A vorbi de participare (μετέχειν) înseamnă „a pronunța cuvinte goale și a face metafore poetice" (κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς) (A, 9, 991 a 21).

191 A, 9, 991 a 17.

192 *In Met.*, 97, 21 sq. Cf. un rezumat al acestor argumente în L. ROBIN, *La théorie platonicienne...*, p. 78-79, notă; cf. și S. MANSION, *La critique de la théorie des Idées dans le* περὶ ἰδεῶν *d'Aristote*, în *Revue philosophique de Louvain*, vol. 47, 1949 și mai ales încercarea de reconstituire făcută de P. WILPERT în *Hermes*, vol. 75, 1940, p. 369-396; și P. WILPERT, *Zwei aristotelische Fruhschriften uber die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1949.

193 Περὶ ἰδεῶν (în ALEXANDRU, 98, 2 sq.); *Met.*, Z, 13, 1038 b 16-23 (cel puțin dacă urmăm, în privința acestui pasaj, interpretarea lui L. ROBIN, *op. cit.*, p. 41 sq.).

194 ARISTOTEL va conchide, în *Metafizica* (Z, 13, 1038 b 9 sq.), că universalul nu este o esență, pentru că „esența fiecărui lucru este aceea care îi este proprie și nu aparține altui lucru", pe când „universalul este, dimpotrivă, comun, fiindcă numim universal ceea ce aparține în mod natural unei multiplicități".

195 Ἐν τούτῳ ἐνυπάρχει (Z, 13, 1038 b 17-18).

196 PS-ALEX., 524, 31.

197 A, 9, 991 a 27.

198 991 a 29.

199 Se va observa că același cuvânt εἶδος desemnează Ideea platoniciană și totodată specia aristotelică. Aristotel folosește câteodată expresia τὰ γένους εἴδη pentru a desemna speciile în relația lor cu genul și expresia τὰ μὴ γένους εἴδη pentru a desemna Ideile platoniciene care nu implică raportarea la un gen: A, 9, 991 a 31; Z, 4, 1030 a 12.

200 A, 9, 991 b 1. Lăsăm aici deoparte argumentul numit al celui de-al treilea om, pentru că el se referă mai mult fie la raportul dintre individual și universal (cf. *Soph. El.*, 22, 178 b 36), fie la raportul dintre sensibil și inteligibil (cf. Z, 6, 1031 b 28), și nu la relația Ideilor între ele sau la relația dintre esență și lucrul căruia îi este esență.

[101] La capătul unui studiu asupra raporturilor dintre Aristotel și doctrina eleată, S. Mansion conchide, la fel, că *metafizica participării* nu rezolvă *problema predicației*, în ciuda afirmațiilor din *Sofistul*: „Teoria Ideilor... l-a abătut atenția lui Platon de la problema logică a predicației... Din punct de vedere *logic*, chestiunea nu a înaintat nici măcar cu un pas" (*Aristote critique des Eléates*, în *Revue philosophique de Louvain*, 1953, p. 184, 185). Nu trebuie însă să tragem concluzia că soluția lui Aristotel la problema predicației va fi ea însăși „logică": în timp ce PLATON voia în fond să elibereze gândirea de limbaj, așa cum o dovedește *Cratylos*, și nu acorda în consecință decât valoare de indiciu formulării literale a problemelor, soluția lui Aristotel va fi *metafizică*, sau mai degrabă *ontologică*, fără a ieși din reflecția asupra discursului uman. În acest sens, dar numai în acest sens, problema predicației va fi considerată de Aristotel în dimensiunea ei propriu-zis „logică", adică, în cele din urmă, onto-*logică*.

[102] Fr 7 Diels. Citat de PLATON de două ori în *Sofistul* (237 a, 258 d), iar de ARISTOTEL într-un pasaj (N, 2, 1089 a 3) pe care îl vom examina și care conține o aluzie evidentă la *Sofistul*. Citâm traducerea lui DIÈS.

[103] „Este deci inevitabil ca neființa să fie (τὸ μὴ ὄν ... εἶναι), nu numai în mișcare, ci și în tot șirul genurilor" (256 d).

[104] Străinul din *Sofistul* se vede doar „constrâns a dovedi că neființa este *sub un anumit raport* (κατά τι)" și că „ființa nu este *într-un oarecare mod* (πῃ)" (241 d).

[105] *Sofistul*, 241 d.

[106] Este vorba de două principii pe care le recunoaște Platon, în ultima fază a filosofiei sale, așa cum ne relatează Aristotel: Unul și Diada nedefinită a Marelui și Micului. Dacă primul principiu (Unul sau limita, principiu formal) este limpede desemnat, în schimb al doilea (principiu material) admite mai multe forme: acestea pot fi Inegalul, Relația, Excesul și Lipsa; se întâmplă mai ales ca Aristotel să asimileze acest principiu cu *infinitul* din *Philebos*, cu *materia* din *Timaios* sau, cum este cazul aici, cu *neființa* din *Sofistul*. Necunoscând textele pe care se bazează Aristotel în expunerea sa despre platonismul târziu, nu putem ști dacă această asimilare este justificată sau nu din punct de vedere istoric. Ea este cel puțin verosimilă, în măsura în care dualitatea principiilor din platonismul târziu pare într-adevăr să corespundă preocupării prezente deja în *Sofistul*, în *Timaios* și în *Philebos*: a admite, în pofida lui Parmenide, existența multiplului, susținând totuși în continuare puterea organizatoare a Unului (fie că această putere se manifestă în generarea lucrurilor mixte, ca în *Philebos* sau *Timaios*, fie în comunicarea genurilor, ca în *Sofistul*, fie în generarea Numerelor ideale, ca în platonismul târziu). Dar este posibil ca platonismul târziu să-și fi consolidat poziția, încă instabilă în *Sofistul*, făcând din Unu și Diadă două contrarii, în timp ce în *Sofistul* Platon refuza deocamdată să

considere că Celălalt sau Neființa ar fi contrariul Ființei sau al Unului. În acest caz, s-ar explica o anumită nedreptate din partea lui Aristotel, care, după ce se referă explicit la *Sofistul*, critică o poziție care s-ar putea să aparțină de fapt platonismului târziu, dar o face ca și cum ar fi vorba tot de *Sofistul*.

[207] N, 2, 1088 b 35 sq.

[208] *Ibid.*, 1089 a 17. Recunoaștem aici categoriile: esență, calitate, cantitate.

[209] Cf. *ibid.*, 1089 b 6. Să fie vorba de traducerea alterității platonicine în vocabular aristotelic sau de o expresie pe care Platon a folosit-o efectiv în ultima fază a filosofiei sale? Această ultimă ipoteză este cea mai verosimilă și este mai mult decât probabil că doctrina aristotelică a *relației* dezvoltă ea însăși unele indicații din platonismul târziu. Rezultă că, în acest pasaj în care sunt vizate în același timp dialogul *Sofistul* și ultima fază a filosofiei platoniciene, Aristotel interpretează deliberat *alteritatea* ca *relație*.

[210] *Ibid.*, 1089 b 7; cf. 1089 b 19.

[211] *Sofistul*, 257 b-c (trad. în limba franceză DIÈS, modificată).

[212] 258 e-259 a.

[213] *Phys.*, I, 3, 187 a 1.

[214] *Ibid.*, 187 a 6.

[215] *Ibid.*, 187 a 3.

[216] *Sofistul*, 241 d.

[217] Aceasta este invariabila acuzație a lui CHERNISS (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*). Dar, sub o formă mai nuanțată, acesta era și punctul de vedere al lui ROBIN (*La théorie platonicienne...., passim*), după care Aristotel împrumută pe furiș de la Platon teorii pe care în prealabil le discreditase, deformându-le: faptul că Aristotel a împrumutat efectiv de la Platon unele teorii (deși nu a mărturisit-o niciodată) ar arăta că el l-a înțeles mai bine pe Platon decât ne lasă să credem criticii săi adesea rău-voitori; când Aristotel îl critică pe Platon, el are aerul că nu-l înțelege, dar, când îl înțelege, este pentru a se lăuda, fără s-o spună, cu prada obținută.

[218] „*Non-om* nu este un nume. Nu există, într-adevăr, nici un termen pentru a desemna o asemenea expresie, căci ea nu este nici un discurs, nici o negație. Se poate admite că este numai un nume *nedefinit*." (*De Int.*, 2, 16 a 30). Kant își va aminti această observație atunci când va numi judecată *nedefinită* [în trad. rom. a lui N. Bagdasar, „judecata infinită", n. ed.] judecata în care predicatul este precedat de *negație* (de exemplu: omul este non-etern) și când va distinge judecata nedefinită de judecata *negativă* (unde negația este atașată copulei), arătând astfel că nu există negație veritabilă atunci când particula negativă este atașată doar numelui.

[219] *Ibid.*, 16 a 33, 16 b 15. ARISTOTEL distinge în *Categoriile* patru tipuri

de opoziție: *relația*, *contrarietatea*, opoziția dintre *privație* și *posesiune*, *contradicția* (opoziție între afirmație și negație). Numai în acest ultim caz unul din elementele opuse trebuie să fie adevărat, iar celălalt fals; or, adevăratul și falsul nu se întâlnesc decât în propoziție: „Nici o expresie care se spune fără o legătură nu este adevărată sau falsă" (*Cat.*, 10, 13 b 10). În consecință, Aristotel nu poate concepe o opoziție care să fie de *negație* fără să fie de *contrarietate*, așa cum pretinde Platon în cazul opoziției dintre ființă și neființă. Căci pentru Aristotel există mai mult în negație (contradicție) decât în simpla contrarietate: în consecință, dacă neființa este o negație, ea este *a fortiori* un contrariu (contradicția implicând contrarietatea, dar nu și invers) și dacă, așa cum voia Platon, ea nu este un contrariu, atunci cu atât mai puțin este o negație. Nefiind nici contrariul, nici negația ființei, pretinsa neființă a lui Platon *aparține ființei* (așa cum o subliniază cu vigoare textele citate din *Met.*, N, 2, 1089 b 7, 20) și trebuie să i fie restituită drept una din semnificațiile ei.

[110] *Phys.*, I, 3, 187 a 1. Cf. mai sus, p. 154.

[111] Cf. L. ROBIN: „Neființa astfel definită [în *Sofistul*] este Celălalt, împărțit între toate ființele conform reciprocității relațiilor lor" (*La pensée grecque*, p. 261).

[112] Λ, 9, 992 b 18. Cf. mai sus, p. 134.

[113] Η γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστιν (*Eth. Nic.*, VII, 4, 1146 b 7).

[114] Cf. mai sus, p. 145-146.

[115] *Phys.*, I, 2, 185 b 25.

[116] 185 b 31.

[117] *Ibid.*, 186 a 1.

[118] Mai este nevoie să răspundem că a rezolva *contradicția* prin *distincții* pare celor moderni o soluție neserioasă? Sunt cunoscute ironiile pe care le a stârnit această metodă, de la remarcile malițioase făcute de Pascal în *Provincialele* privind acele *distinguo* ale adversarilor săi, până la polemica nu mai puțin condescendentă a lui Marx cu Proudhon, vinovat de a vrea să „rezolve" contradicțiile distingând de fiecare dată „partea bună" și „partea rea" a lucrurilor (*Mizeria filosofiei*). Dar am putea cita exemple mai favorabile: de pildă, *distincția* kantiană dintre fenomen și noumen nu are alt scop decât pe acela de a rezolva antinomiile, ea făcând, *într-un sens*, în egală măsură admisibile teza și antiteza (tot așa, în altă parte, Kant recurge la o distincție de sens pentru a rezolva paralogismele psihologiei raționale). Invers, există și o pretinsă „depășire" a contradicției, pe care Aristotel (ca și Kant) ar fi considerat-o un subterfugiu: a face distincții înseamnă a lua contradicția în serios; a „depăși" contradicția, înseamnă a o considera ca doar aparentă sau provizorie. „Facilitatea" nu vine prin urmare aici din partea lui Aristotel: facil ar fi, de exemplu, să vrei să treci peste conflictul dintre Antigona și Creon; or, tragicul se naște tocmai din

faptul că și unul și celălalt au în egală măsură dreptate *într-un sens*: εὖ γὰρ εἴρηται διπλᾶ (*Antigona*, v. 725).

229 Nu pretindem că aceste două distincții act-potență și esență-accident coincid prin conținutul lor, ci, aici, numai prin funcția lor, care este de a rezolva aceeași problemă a predicației.

230 *Phys.*, I, 2, 185 b 32

231 În textul citat (*Phys*, 185 b 32), ARISTOTEL pune în paralel *discursul* și *diviziunea*, care sunt cele două potențe prin care multiplicitatea survine la lucruri: multiplicitatea atributelor unui subiect, în primul caz; multiplicitatea părților unui întreg, în al doilea caz.

232 Tot în asemenea termeni va descrie Hegel judecata, care este momentul abstract al conceptului, acela în care el se disociază într-o dualitate de elemente independente, ce nu vor fi reconciliate decât în silogism: „Subiectul este predicatul, este înainte de orice ceea ce enunță judecata; dar cum predicatul nu trebuie să fie ceea ce este subiectul, ne găsim în prezența unei *contradicții* care trebuie să fie redusă" (*Science de la logique*, trad. în limba franceză S. JANKÉLÉVITCH, vol II, p. 307). Aristotel nu ar nega că în judecata care se exprimă printr-o predicație accidentală, adică ireversibilă, raportul „sintetic" între subiect și predicat trebuie să fie demonstrat: tocmai spre aceasta va ținti, pentru Aristotel ca și pentru Hegel, „medierea" operată de termenul mediu în silogism. Dar dacă judecata are nevoie de silogism pentru a fi demonstrată, ea nu are nevoie de el pentru a fi fondată ontologic: într-adevăr, nu există în ea contradicție care trebuie să fie redusă. Originalitatea lui Aristotel constă în a scăpa, datorită distincției între ființa prin sine și ființa prin accident, de dilema în care s-au închis filosofii, de la Parmenide la Hegel: ori *discursul este tautologic, ori este contradictoriu*. Pentru Aristotel, discursul uman se află la jumătatea drumului între tautologie și contradicție, iar *semnificația* sa se situează la mijloc: *a semnifica* înseamnă a nu fi contradictoriu; a semnifica totuși *ceva* înseamnă a nu fi tautologic. Dar va trebui să ne întrebăm – și o vom face în capitolul următor – dacă Aristotel poate scăpa de contradicție fără a cădea în echivoc.

233 Cf. A -J. FESTUGIÈRE, „Antisthenica", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1932, p. 363.

234 Aceste exemple sunt extrase din *Met*, Z, 1.

235 Această expresie (care în alte locuri desemnează ființa prin sine opusă ființei prin accident sau sensul „existențial" al verbului *a fi* opus sensului său atributiv) desemnează aici *ființa ca ființă*, care tocmai fusese indicată, la sfârșitul capitolului precedent, ca obiect (indirect) al filosofiei prime.

236 Această expresie este una dintre cele folosite în mod curent pentru a desemna categoriile. Cf. Δ, 6, 1016 b 34; 7, 1017 a 23; 28, 1024, b 13; Θ, 10, 1051 a 35.

237 E, 2, 1026 a 33.

[118] Numai în aceste două pasaje (*Cat.*, 4, 1 b 25; *Top.*, I, 9, 103 b 21) găsim lista, devenită clasică, a celor zece categorii. Problema de a ști dacă această listă este ea însăși completă în spiritul lui Aristotel sau dacă enumerarea categoriilor a fost arbitrar oprită la numărul zece (problemă care a generat în sec. al XIX-lea dezacordul între Brandis, Zeller și Brentano, partizani ai primei teze, și Prantl, partizan al celei de-a doua) nu va putea fi abordată decât mai încolo, după studierea mai atentă a teoriei (v. n. 318).

[119] În mod general, neființa se poate spune în tot atâtea sensuri ca ființa însași (ceea ce nu implică nici câtuși de puțin existența neființei, discursul putând să semnifice oricând și ceea ce nu este; cf. p. 110-111. Cf. Λ, 2, 1069 b 27-28; N, 2, 1089 a 16.

[120] E, 4, 1027 b 25.

[121] *Ibid.*, 1027 b 31.

[122] *Ibid.*, 1028 a 1.

[123] *Ibid.*, 1027 b 34, 1028 a 3.

[124] K, 8, 1065 a 22, text care reia, rezumând, teoria din E, 4 (cf. 1027 b 34).

[125] *Met.*, Θ, 10.

[126] Θ, 10, 1051 b 2.

[127] Exemple date în 1051 b 21.

[128] 1051 b 24.

[129] *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 44; cf. *Brief uber den Humanismus*, ed. germ., p. 77.

[130] *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 31-32.

[131] Contrar a ceea ce ne-am putea închipui, convenția din Θ, 10 trebuie să fie posterioară celei din E, 4; pentru a ține cont și de existența acestor cazuri Aristotel trebuie să-și fi lărgit în ultimul moment primul concept despre adevăr, înțeles ca *sinteză*. Cf. *Studien zur Entstehungsgeschichte...*, p. 26-28, 49-53; *Aristoteles*, p. 211-212. H. MAIER (*Die Syllogistik des Ar.*, I, p. 5 sq.) notase deja contradicția între aceste două serii de texte.

[132] *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 39 și n. 44.

[133] Θ, 10, 1051 b 11; cf. 1051 b 2.

[134] Θ, 10, 1051 b 6; cf. *Cat.*, 12, 14 b 16 sq.; *De Int.*, 9, 18 b 37 sq.

[135] Ceea ce fenomenologii numesc un *Sachverhalt*.

[136] Θ, 10, 1051 a 34.

[137] Iată de ce Ross (II, 274) consideră κυριώτατα ὄν ca pe o adăugire și nu ține cont de ea. În ce-l privește pe Tricot, în mod cu totul neverosimil, leagă expresia κυριώτατα ὄν de ἀληθὲς ἢ ψεῦδος și nu de τὸ δέ.

[138] Legătura între *semnificare* și *atribuire* este evidentă în ce privește categoriile. Dar chiar și celelalte distincții, aceea dintre ființa prin sine și

ființa prin accident, precum și aceea dintre ființa în act și ființa în potență, au fost introduse de Aristotel drept condiții de posibilitate a discursului predicativ.

259 *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 36-37.

260 Aristotel nu pare să fi intuit funcția propriu-zis *existențială* a verbului *a fi*. Atunci când ființa se spune *în mod absolut* (cf. n. 172), adică fără predicat, ea comportă o atribuire implicită, pe aceea a esenței: *a fi* înseamnă *a fi* o esență. Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 46 sq. În sens contrar, cf. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*; J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, partea I, cap. IV, §2.

261 Δ, 7, 1017 a 23.

262 În *Met.*, V, lect. 9, n° 893, Cathala (cf. n° 890); cf. *In Phys.*, III, lect. 5, a 15.

263 Ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς. Aluzie la cartea Δ și, îndeosebi, la capitolul 7 al acestei cărți, consacrat semnificațiilor multiple ale cuvântului ὄν. Este adevărat că în acest text găsim o enumerare mai amplă decât aceea din cartea Z, pentru că ființa prin accident, ființa ca adevărată, ființa în potență și ființa în act figurează și ele aici alături de ființa exprimată conform categoriilor. Dar acestea din urmă sunt prezentate ca întruchipând semnificațiile multiple ale ființei prin sine și în legătură cu ele este formulat principiul general citat mai sus: „În câte feluri se spune ființa, în tot atâtea feluri ea semnifică". Și, după ce amintește că „dintre predicate (τῶν κατηγορουμένων) unele semnifică tocmai *ce este*, altele calitatea, altele cantitatea, altele relația, altele acțiunea și pasiunea, altele locul, altele timpul" – enumerare în care recunoaștem numai categoriile și nimic altceva – ARISTOTEL conchide: „Ființa semnifică același lucru ca fiecare din aceste predicate" (Δ, 7, 1017 a 22 sq.). Categoriile apar prin urmare aici cel puțin ca semnificații privilegiate ale ființei, și în orice caz ca singurele semnificații ale ființei *prin sine*. Acest pasaj contrazice interpretarea lui BRENTANO (*Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 175), care, sistematizând indicațiile Sfântului Toma, face din categorii (celelalte decât esența) diviziuni ale ființei *prin accident* (cf. mai departe, n. 337).

264 Z, 1, 1028 a 10.

265 *Ibid.*, 1028 a 15.

266 *Anal. pr.*, I, 27, 43 a 25; *Phys.*, I, 7, 190 a 34; *Met.*, Z, 3, 1028 b 36.

267 Distincția între esența *primă* (care este totdeauna subiect) și esența *secundă* (adică esența ca fiind atribuită) (*Top.*, IV, 1, 121 a 7); *Cat.*, 5, 2 a 14 sq) nu ni se pare deci catacteristică, așa cum susține A. MANSION (*Introduction à la physique aristotélicienne*, ed. a II-a, p. 9, n. 10), pentru perioada timpurie, încă platonizantă, a gândirii lui Aristotel. Căci fără această distincție nu s-ar înțelege că esența poate fi o categorie. Esența se poate constitui ca sens numai în calitatea *secundă* a ființei-ei-spuse, și nu în calitatea *primă* a ființei-ei-prezente. Pentru celelalte categorii, o asemenea

distincție ar fi fost inutilă, căci ele sunt toate *secunde* prin natură, în sensul că numai puterea discursului discerne cantitatea, calitatea, relația, locul etc. și, în cele din urmă, esența însăși ca predicat, din indiscernabilitatea esenței concrete inițiale.

[268] Γ, 4, 1006 b 7.

[269] De fapt, cartea Γ considera ca pe o evidență (δῆλον) faptul că „expresiile *a fi* și *a nu fi* au o semnificație definită (σημαίνει ... τοδί), astfel încât nimic nu ar putea fi așa și nu așa" (Γ, 4, 1006 a 29).

[270] *Soph. El.*, 1, 165 a 7. Cf. mai sus, p. 116.

[271] Cf. mai sus, p. 119.

[272] *Cat.*, 1, 1 a 1. Acest exemplu nu este revelator decât în măsura în care admitem:

1) Că sufletul este esența omului;

2) Că sufletul este forma corpului ca organism, adică viu și *a fortiori* real. De aici afirmația, de nenumărate ori repetată de Aristotel, că nu există decât un raport de omonimie între viu și mort (*De gen. anim.*, II, 1, 735 a 7, 734 b 24; IV, 1, 766 a 8; *De an.*, II, 1, 412 b 14; *Met.*, Z, 10, 1035 b 24), la fel ca între cel viu și cel care îi este acestuia o simplă imagine (cf. *De part. anim.*, I 1, 640 b 33). Dar trebuie să vedem, mai ales în exemplul din *Categoriile*, o aluzie critică la teoria Ideilor; între lucrul sensibil și Idee, care, pentru Aristotel, nu este decât *dublul* ideal al acestuia, nu există – în teoria platoniciană *așa cum* o *înțelege Aristotel* – decât un simplu raport de omonimie (cf. Z, 16, 1040 b 32; M, 10, 1086 b 27; *Top.*, VII, 4, 154 a 16-20.)

[273] Cf. *Rhet.*, II, 24, 1401 a 15; *Soph. El.*, 4, 166 a 16.

[274] *Cat.*, I, 1 a 6.

[275] Nu mai este nevoie să spunem că, fie și numai din acest motiv, această terminologie se îndepărtează de întrebuințarea modernă a cuvintelor respective. Ceea ce noi numim *sinonimie* (unicitatea lucrului și pluralitatea denumirilor) este utilizat uneori în acest sens de Aristotel, dar comentatorii vorbesc în acest caz, mai logic, de *polinomie* (cf. mai sus, n. 158). Cât privește omonimia în accepțiune modernă, ea corespunde cu vechiul sens al termenului atunci când spunem că sunt *omonime* două persoane care poartă același nume, dar nu și atunci când spunem că sunt omonime două cuvinte care se pronunță la fel. În cele ce urmează, vom întrebuința sensul aristotelic, și nu pe cel modern, al acestor cuvinte.

[276] Așa se explică traducerea scolastică a acestor termeni: sinonimia este *univocitatea* (*una vox*: o singură semnificație), iar omonimia este numită *equivocitate* sau, mai general, *multivocitate*.

[277] Expresia se găsește deja la ARISTOTEL, *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 26.

[278] Vom vedea mai departe importanța acestei observații în legătură cu numărul categoriilor (v. n. 318).

279 Γ, 4, 1006 a 34 sq.

280 *Top.*, I, 15, 106 a 9. τῷ εἴδει semnifică aici, cum notează Alexandru (97, 21), că sinonimia sau omonimia se manifestă în unicitatea sau în multiplicitatea definițiilor (εἶδος poate avea sensul de *definiție*; cf. BONITZ, *Index aristotelicus*, sub voce).

281 *Top.*, I, 15, 107 a 5 sq.

282 *Ibid.*, 107 a 11.

283 *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 20-26. Fraza intermediară pe care am omis-o în citatul nostru conține un argument care rupe înlănțuirea ideilor (argumentul conform căruia Ideile, chiar dacă ar exista într-adevăr, nu ar avea nici o utilitate practică). Acel γὰρ din fraza următoare pare să-l explice în consecință pe λογικῶς καὶ κενῶς din prima frază: datorită faptului că ființa și binele se spun πολλαχῶς, Ideea de Bine, nefiind unitatea *reală* a unei multiplicități, este „verbală și vidă".

264 Enumerarea este aici mai completă decât în pasajul din *Topicele*: binele se spune după esență (el este atunci intelect sau Divinitate), după calitate (drept și înțelept), după cantitate (măsura), după timp (ocazia), după acțiunea și pasiunea în mișcare (cel care instruiește și cel care este instruit). Pasajul paralel din *Etica Nicomahică* (I, 4, 1096 a 27) distinge în plus binele după relație (utilul) și binele după loc (așezarea favorabilă, δίαιτα); vom vedea însă că *Etica Nicomahică* va propune o interpretare mai elaborată a acestei „omonimii" decât cea din *Topicele* și din *Etica Eudemică* (cf. p. 201 sq.).

285 *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 33 sq.

286 *Ibid.*, 1217 b 35 sq.

287 *Ibid*, 1217 b 40; cf. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 29-34.

286 Ne gândim aici la pasajul din *Politica* (I, 13, 1260 a 20), în care Aristotel arată că nu există o definiție unică a virtuții, deoarece virtutea este diferită pentru bărbat, pentru femeie, pentru stăpân, pentru sclav etc. Astfel, Aristotel se situează de partea lui Menon în controversa acestuia cu Socrate (*Menon*, mai ales 71 e – 72 a).

289 Se poate susține în mod serios că nu există nimic comun între ocazie, spre exemplu, măsura justă și așezarea favorabilă? Este puțin probabil ca Aristotel să fi ignorat caracterul *normativ* al acestor noțiuni, mai ales că el le-a împrumutat pe toate trei din vocabularul *prescripțiilor* medicale.

290 *Eth. Nic.*, II, 2, 1104 a 9.

291 Vom observa că totdeauna Aristotel insistă prin raportare la πρᾶξις asupra insuficienței universalului și reabilitează, împotriva științei, *experiența* de neînlocuit care ne pune în contact cu individualul. Cf. *Met*, A, 1, 981 a 19 sq. „Medicul nu-l vindecă pe om (în general), decât poate prin accident, ci pe Callias sau pe Socrate... Dacă posedăm noțiunea fără

experiență și dacă, cunoscând universalul, ignorăm individualul pe care acesta îl conține, vom comite adesea greșeli de tratament, căci ceea ce trebuie vindecat înainte de toate este individul". Acest text, precum și cele deja citate din *Eth. Eud.* și *Eth. Nic.* (unde se observă frecvența aluziilor medicale; cf. mai ales *Eth. Nic.*, I, 4, 1907 a 10), ilustrează la Aristotel opoziția dintre Platon și Asclepiade, într-un sens poate mai exact decât se gândea GOMPERZ (cf. mai sus, p. 7). Dar, din punct de vedere al gândirii contemplative, θεωρία, Aristotel rămâne platonician sau mai degrabă socratic. Trebuie să-i fim recunoscători lui Socrate, ne spune el, pentru că a descoperit cele două principii care constituie punctul de plecare al științei: discursurile inductive (ἐπακτικοὶ λόγοι) și definiția generală (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου) (M, 9, 1086 b 5). Cf. A, 6, 987 b 31 sq.

[1] Categoria însăși este calificată ca διαίρεσις: *Top.*, IV, 1, 120 b 36. Este indicat totuși să notăm că acest cuvânt διαίρεσις este folosit curent de Aristotel, într-un sens care nu mai are nimic platonician, pentru a desemna distincțiile de semnificație din cartea Δ. Cf. de exemplu referirea la această carte la începutul cărții Z (1, 1028 a 10). Dar contextul din *Topicele* arată că, acolo, cuvântul διαίρεσις desemnează o diviziune *reală*, în sens platonician, și nu o distincție *semantică*.

[2] I, 2, 1003 b 19 sq.

[3] *Ibid.*, 1003 b 33.

[4] Unii comentatori au încercat să suprime dificultatea, negând că ar fi vorba aici de categorii: așa face Sfântul Toma d'Aquino, care înțelege prin „speciile ființei" diferitele „substanțe". Dar, în afară de indiciul foarte limpede constituit de paralelismul dintre acest text și cele din *Topicele* și din cele două *Etici* (fraza „Câte specii ale lui unu există, tot atâtea sunt speciile corespunzătoare ale ființei" pare într-adevăr să răspundă aceleiași probleme ca și fraza: „Binele se spune în tot atâtea sensuri ca și ființa"), putem observa că:

1) Singurul exemplu oferit de Aristotel în acest pasaj ne dă de înțeles că „speciile ființei" sunt asimilate cu categoriile: așa cum o știință unică în parte se va ocupa de diferitele specii ale ființei, tot astfel o știință unică în parte se va ocupa de speciile lui unu, ca *identicul* și *asemănătorul* (1003 b 15); or, ce altceva este *identicul*, dacă nu unul exprimat conform *esenței*, iar ce este *asemănătorul*, dacă nu unul exprimat conform *calității*? „Speciile" lui unu sunt deci într-adevăr *sensurile* lui unu, despre care Aristotel ne spune în altă parte că ele corespund sensurilor ființei (λέγεται δ'ἰσαχῶς τό τε ὂν καὶ τὸ ἕν, *Met.*, I, 2, 1053 b 25);

2) Făcând din „speciile ființei" diferitele „substanțe", ca Sfântul Toma d'Aquino, nu scăpăm de dificultatea pusă în evidență de Alexandru (249, 28) cum pot să existe *specii* ale ființei sau ale lui unu (fie că este vorba de categorii sau de „substanțe"), câtă vreme ființa și unu nu sunt genuri (cf. §4)?

296 H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 300, n. 1. Deși traducem în general ὄν prin ființă, conform uzului cel mai frecvent al acestui cuvânt în limba franceză, se va întâmpla să recurgem la traducerea „ființare" (sau, după caz, „existentul" în limba rom., n. t.) de fiecare dată când va fi vorba de opoziția între ὄν și εἶναι.

297 *Top.*, IV, 1, 120 b 36.

298 Vom găsi o aplicare a acestui precept în căutarea definiției sufletului, la începutul scrierii *De anima*: „Este necesar să determinăm prin diviziune (διελεῖν) în care din genurile supreme se află sufletul și ce este el, vreau să spun dacă este un *acesta* și o *esență* sau o *calitate* sau o cantitate sau vreo alta dintre categoriile apărute prin diviziune (καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν)" (I, 1, 402 a 22). Această ultimă expresie nu poate să însemne că, de fapt, categoriile au fost divizate (căci nu este vorba de a determina locul sufletului în interiorul unei categorii date, deoarece încă nu știm cărei categorii îi aparține), ci că ele au fost diferențiate printr-o diviziune prealabilă.

299 După ce a fost expus principiul subordonării genurilor și speciilor (care poate fi înfățișat sub forma celebrului *arbore* al lui Porfir), în lucrarea *Isagoga* se precizează că această determinare ierarhică a genurilor prin specii și a acestora prin alte specii față de care ele sunt genuri etc. ține de o dublă nedeterminare: pe de o parte, nu se poate coborî de la speciile ultime la indivizi prin simplă determinare conceptuală; pe de altă parte, la cealaltă extremitate a „arborelui", genurile prime nu pot fi legate de un principiu unic: „În cadrul genealogiilor, cel mai adesea urcăm la un principiu unic, de exemplu la Jupiter. Dar în cazul genurilor și speciilor lucrurile nu stau așa, căci ființa nu este un gen comun pentru toate ființele, iar acestea nu sunt omogene în raport cu un singur termen care ar fi genul cel mai înalt, și aceasta este doctrina lui Aristotel" (*Isagoga*, 6, 3 sq. Busse).

300 N, 2, 1089 a 16. Cf. Θ, 10, 1051 a 34. Aceste pasaje au fost deja invocate împotriva unei interpretări realiste a categoriilor de către APELT (*Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie: Die Kategorienlehre des Aristoteles*, p. 108) și de către H. MAIER (*op. cit.*, II, 2, p. 301, notă).

301 Γ, 2, 1003 b 5 sq. Aceeași punere a problemei în Z, 1, 1028 a 18 sq. Desigur, aceste două pasaje visează în realitate alt scop: acela de a arăta că, în multiplicitatea sensurilor ființei, este mereu prezentă o referire la esență (cf. p. 192 sq.). Dar, în plan secund, aceste două texte reamintesc problema categoriilor: este vorba de a afla în ce sens nu numai esențele, dar și „restul sunt numite *ființe* (ὄντα)" (Z, 1, 1028 a 18).

302 Καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως (Z, 4, 1030 a 21 sq.).

303 Πτῶσις desemnează în mod general orice modificare a expresiei verbale privind nu sensul, ci *modalitatea de a semnifica*. Este mai ales cazul flexiunii substantivelor și a verbelor. Πτῶσις este folosit în N, 2, 1089 a 27

pentru a desemna categoriile. Este termenul cel mai subtil pe care Aristotel îl utilizează în acest scop, termenul care se îndepărtează cel mai mult de implicațiile realiste ale cuvântului διαίρεσις.

[104] *Z*, 1, 1028 b 2.

[105] Se va observa că, de fapt, chiar atunci când folosește vocabularul platonician de διαίρεσις, Aristotel nu procedează niciodată la o divizare propriu-zisă (ceea ce ar presupune că totalitatea de divizat este deja constituită), ci se mulțumește să vadă în categorii *produsele* unei diviziuni presupuse și despre care nu ne spune nimic. Mai mult încă, Aristotel va demonstra imposibilitatea oricărei *divizări* a ființei (cf. §4).

[106] *Critica rațiunii pure*, §10 („Concepte pure ale intelectului sau categorii"), imediat după „Tabelul categoriilor".

[107] *Menon*, 72 a.

[108] *Anal post.*, II, 7, 92 b 13.

[109] „Un catalog de modele" (*eine Musterrolle*): așa definea Leibniz tabelul categoriilor (*Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, VII, p. 517).

[110] Cf Z, 1, 1028 a 18; 4, 1030 a 21 sq. (texte citate la p. 184) H. MAIER acordă o importanță încă și mai mare urmării primului dintre aceste texte: „Așa cum *este* aparține tuturor categoriilor, dar nu în același grad, pentrucă el aparține esenței în mod primordial, iar celorlalte categorii în mod derivat, tot așa *ceea ce este* (τὸ τί ἐστι) aparține în mod absolut esenței, iar celorlalte categorii numai într-o anumită măsură". H. MAIER vede în acest text și în altele de același gen (mai ales în *Top.*, I, 9, 103 b 27-29) o „deviere" (*Umwandlung*) radicală de la doctrina categoriilor: nu ar mai exista ireductibilitate a categoriilor una la cealaltă, ci subordonare a tuturor categoriilor (inclusiv esența) față de o categorie primordială care ar fi ousia, în același timp, categoriile ar înceta să apară ca *semnificații* ale tuturor (adică ale copulei), pentru a deveni diferitele genuri de *predicate* posibile ale judecății (toate aceste predicate reintrând atunci, am putea spune, în categoria predicatului în general sau τί ἐστι) (*Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 314 sq., mai ales p. 321). Dar, pe lângă dificultățile de ordin cronologic (nu vedem cum ar fi putut evolua teoria categoriilor tocmai de la *Topicele*), putem aduce ca obiecție la această interpretare faptul că Aristotel nu vorbește niciodată de τί ἐστι ca de genul suprem ale cărui specii ar fi categoriile, iar atunci când spune că, de exemplu, „calitatea face parte dintre τί ἐστι" (τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστι), el adaugă că nu trebuie să înțelegem acest lucru în sens absolut (οὐχ ἁπλῶς), ci mai degrabă în mod verbal sau dialectic (λογικῶς) (Z, 4, 1030 a 24); și atunci când spune că acest τί ἐστι aparține în același timp esenței și celorlalte categorii, el precizează că acest lucru nu se petrece în același mod (ἕνα μὲν τρόπον ... ἄλλον δέ, 1030 a 18-19), ci când în mod primordial (în cazul esenței), când în mod derivat (τοῖς μὲν πρώτως, τοῖς δ' ἑπομένως, 1030 a 22); or, acolo

unde există un raport de la anterior la posterior, nu avem gen comun (cf. *infra* §4, p. 236-238). Ambiguitatea expresiei εἶναι se regăsește deci de fapt în expresia τί ἐστι, și nu vedem cum introducerea acesteia din urmă ne-ar permite să sesizăm mai clar unitatea semnificațiilor multiple ale ființei. A arăta că *toate* categoriile (și nu doar esența) sunt răspunsuri la întrebarea τί ἐστι înseamnă pur și simplu să amintești că ele sunt categorii ale ființei, că tocmai ceea ce rămâne în discuție privitor la fiecare dintre ele este *ființa*, și nu vedem cum ar putea exista aici vreo evoluție oarecare a teoriei categoriilor înțelese ca semnificații multiple ale lui ὄν (sau mai degrabă ale lui εἶναι din ὄν ca și din τί ἐστι).

311 Este caracteristic în această privință faptul că Aristotel desemnează categoriile prin expresii interogative: τί ἦν εἶναι (pentru esență), πόσον, ποῖον, πρὸς τί, ποῦ, πότε, celelalte categorii (κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν) ținând de întrebarea πῶς ἔχει.

312 Este adevărat că Aristotel folosește o dată expresia φύσις τῶν ὄντων pentru a desemna *categoriile* (N, 2, 1089 b 7). Am văzut însă că terminologia lui Aristotel nu este totdeauna foarte bine statornicită: într-adevăr, este greu de conciliat vocabularul ținând de φύσις cu cel ținând de *semnificație* sau, în plus, de πτῶσις. Și, mai ales în textul din N, 2, Aristotel vrea să arate, împotriva lui Platon, că relația și inegalul nu sunt contrariul sau negația ființei, ci că, în felul lor, ele sunt aspecte *pozitive* ale ființei (cf. p. 153-154) – ceea ce Aristotel exprimă (incorect, ce-i drept) prin cuvântul φύσις.

313 Cum pretinde H. Maier.

314 *Isagoga*, 6, 8 Busse.

315 Γ, 4, 1006 a 34.

316 *Phys.*, I, 2, 185 b 25 (cf. mai sus p. 159).

317 Γ, 3, 1005 a 24, 27.

318 Credem că în această chestiune putem fi de partea lui Prantl, care, în dezacord cu majoritatea interpreților din epoca sa (Brandis, Brentano, Zeller), susținea că tabelul categoriilor se oprea la un număr arbitrar, nefiind, de fapt, încheiat. În realitate, este *esențial* ca tabelul categoriilor – *neputând* să se constituie într-un sistem – să fie mereu neterminat sau cel puțin să arate în așa fel încât noi să nu știm niciodată dacă este terminat sau nu. Căci dacă am fi siguri că tabelul ne furnizează o enumerare exhaustivă a semnificațiilor ființei, nimic nu ne-ar împiedica să aplicăm regula enunțată de ARISTOTEL în Γ, 4: aceea de a suprima omonimia înlocuind cuvântul ambiguu cu un număr de cuvinte egal cu numărul sensurilor diferite ale acestuia. Dacă regula nu se poate aplica aici, acest lucru se întâmplă pentru că în cazul ființei nu avem „pluralitate *definită de* semnificații" (Γ, 4, 1006 a 34-b 1). Aristotel nu o spune referindu-se intenționat la categorii, dar insistă în mai multe rânduri asupra caracterului nedefinit al cercetării ființei în unitatea ei (Z, 1, 1028 b 2; *Soph. El.*, 9, 170 b 7).

Or, nu vedem cum altfel s-ar putea manifesta această infinitate decât prin neîncheierea a ceea ce Aristotel prezintă drept sarcina esențială a ontologiei: distingerea semnificațiilor ființei. Acest caracter esențialmente *deschis* al doctrinei aristotelice a categoriilor ar putea da un prim răspuns reproșului pe care Plotin îl va adresa lui Aristotel: anume, că Aristotel pretindea că ar fi cuprins prin categorii totalitatea realului, când de fapt acestea nu se aplică, în opinia lui Plotin, decât la nivelul cel mai de jos al existenței (*Eneade*, II, 6, 1 și mai ales VI, 1: „Despre genurile ființei").

[319] H, 6, 1045 b 2-7: categoriile sunt *nemijlocit* ființă și unu (și nu mediat, ca *specii* ale unui gen care ar fi ființa sau unu în general). (Urmăm aici interpretarea lui ROBIN, *La théorie platonicienne*..., p. 149, notă). Cf. Γ, 2, 1004 a 4-5; Λ, 4, 1070 b 1.

[320] *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 25. Cf. *ibid.*, 1096 a 28: Binele nu este „ceva comun universal și ceva ca unu (κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν), căci atunci el nu ar fi spus în toate categoriile, ci în una singură."

[321] Această precizare importantă nu se găsește în pasajul corespondent din *Eth Eud.*, pe care, din acest motiv între altele, îl putem considera anterior.

[322] *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 31.

[323] Se știe că, pentru Aristotel, întâmplarea (τύχη) este coincidența dintre o înlănțuire *reală* de cauze și efecte și un raport *imaginar* de la mijloc la scop: de pildă, așa stau lucrurile cu creditorul care merge să se plimbe prin agora și îl întâlnește acolo „din întâmplare" pe debitorul său (*Phys.*, II, 5, 196 b 33). Τύχη trimite deci totdeauna la o intenție umană absentă; în acest sens ἀπὸ τύχης (pe care îl traducem prin *accidental*, în lipsa unui termen mai potrivit și pentru că se diferențiază mai clar de alte sensuri ale cuvântului *accident*) se opune nu numai necesarului, dar și *intenționalului* (ἀπὸ διανοίας).

[324] Γ, 2,, 1003 a 33.

[325] *Ibid.*, 1003 a 34-b 6.

[326] Cf. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 24 (în legătură cu binele): ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ᾗ ἀγαθά.

[327] Γ, 2, 1003 b 6 sq.

[328] BRENTANO (*Von der mannigfachen Bedeutung*..., p. 6-7) vede în acest pasaj schița unei clasificări sistematice a categoriilor. Dar nu se observă în această enumerare *principiul* unei clasificări: mai degrabă, se pare că demersul este aici încă inductiv; privitor la fiecare dintre întrebuințările cuvântului *ființă*, Aristotel se întreabă în ce este ființa semnificată de fiecare dată.

[329] *Met.*, Δ, 1.

[330] Δ, 1, 1013 a 17.

[331] *Ibid.*, 1013 a 10.

[332] Ne-ar rămâne de luat în considerare cel de-al treilea domeniu în care poate avea loc întemeierea: acela al devenirii. Dar dacă, așa cum vom vedea (*Partea a II-a*, cap. II: *Fizică și ontologie*), existența însăși a categoriilor este legată de realitatea fundamentală a mișcării, ele nu sunt ele însele mișcare, pentru că mișcarea se produce *potrivit* lor (sau cel puțin potrivit unora dintre ele). Esența în calitate de categorie fundamentală nu este aici nici cauză eficientă, nici cauză finală a categoriilor (în ciuda expresiei ὁδὸς εἰς οὐσίαν, 1003 b 7, care exprimă numai unul din modurile posibile de relație cu esența): nu există nimic la Aristotel care să sugereze vreo *procesiune* în sens plotinian.

[333] Γ, 2, 1003 b 12-13; 1004 a 24; Z, 4, 1030 b 3. HAMELIN traduce καθ' ἓν λεγόμενα prin „care au un caracter comun" (*Le système d'Ar.*, p. 397); noi am fi tentați să precizăm: care au un *predicat* comun. Am putea fi surprinși de o traducere atât de precisă, întrucât κατά + acuzativul are sensul destul de vag *conform cu*; cum observă Bonitz, κατά + acuzativul a sfârșit prin a semnifica la Aristotel „raportul sub care universalul este raportat la particular" (*Index*, 369 a 44), înțelegând prin aceasta raportarea mai multor subiecte la un predicat comun, în timp ce raportul reciproc se exprimă prin κατά + genitivul. Λέγειν τι κατά τινος = a afirma un predicat al unui subiect; λέγεσθαι κατά τι = a poseda un anumit predicat.

[334] Dacă insistăm asupra acestei distincții, acest lucru se întâmplă pentru că anumiți interpreți (de exemplu, TRICOT, *in* Γ, 2) o contestă și consideră că expresiile καθ' ἕν și πρὸς ἓν λεγόμενον sunt echivalente. Dar Aristotel le prezintă în realitate ca excluzându-se reciproc: λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἕν, ἀλλὰ πρὸς ἕν, spune el, de exemplu, despre termenul ἰατρικόν (medical) (Z, 4, 1030 b 3). Această disjuncție pare într-adevăr să confirme interpretarea noastră (care este în acord cu cea a lui COLLE, in Γ, 2, 1003 b 12-13), potrivit căreia καθ' ἓν λεγόμενον desemnează raportul de *sinonimie*. Un singur text (K, 3, 1061 b 12) prezintă ființa ca un καθ' ἓν λεγόμενον (în sensul de πρὸς ἓν λεγόμενον). Am încercat însă să arătăm în altă parte (p. 39-41) – iar această folosire a lui καθ' ἕν poate fi încă o dovadă – că această parte a cărții K este apocrifă și trădează o influență neoplatoniciană. De altfel, vom vedea mai departe cum confuzia dintre πρὸς ἕν și καθ' ἕν a putut fi acreditată printr-un comentariu al lui Alexandru.

[335] Cf. p. 186-187.

[336] Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; (Z, 1, 1028 b 4).

[337] Un asemenea principiu nu se găsește, cum insistă SIMPLICIUS (*Schol.* 79 a 44), în nici unul din textele lui Aristotel. Dar, preocupați de sistematizarea tabelului categoriilor, unii discipoli (ca Archytas, după cum ne spune tot Simplicius) și anumiți comentatori de formație neoplatoniciană (ca Ammonius) se vor strădui foarte curând să stabilească o ordine între categorii și o legătură rațională a acestora cu ființa. Tentativa cea mai coerentă

în acest sens o va face, în secolul al XIX-lea, Brentano, care, dezvoltând anumite sugestii ale Sfântului Toma d'Aquino, pornește pentru „deducerea" categoriilor de la distincția între ființarea *prin sine* (sau esența) și ființarea *prin accident* (ale cărei modalități, obținute și ele tot prin diviziune, constituie celelalte categorii) (*Von der mannigfachen Bedeutung...*, mai ales p. 175). Desigur, am văzut că distincția categoriilor nu era posibilă decât prin distincția mai temeinică dintre ființa în act și ființa potențială (cf. p. 160-163). Dar atât nu este suficient pentru ca a doua distincție să fie o *specificație* a primei. În plus, se poate obiecta interpretării lui Brentano că:

1) Aristotel prezintă categoriile ca semnificații multiple ale ființei *prin sine* (Δ, 7, 1017 a 22; cf. mai sus, p. 171), ceea ce exclude ca, lăsând deoparte esența, celelalte categorii să fie diviziunile ființei *prin accident*;

2) Categoriile, altele decât esența, nu pot fi considerate ca diviziuni ale *accidentalității*, pentru că accidentul nu se lasă cunoscut, și, în consecință, nici divizat (căci divizarea presupune o știință a genului care urmează să fie divizat): or, nu există o știință a accidentului (E, 2, 1027 a 20);

3) Clasificarea lui Brentano confundă *distingerea* sensurilor cu *divizarea*. În general vorbind, divizarea ființei presupune faptul că ea ar fi un gen, ceea ce Aristotel neagă permanent. Această singură considerație este suficientă pentru a înăbuși orice tentativă de căutare a unui principiu al clasificării categoriilor, așa cum au observat BRANDIS (*Griechisch-Romische Philosophie*, III, 1, p. 45) și BONITZ (*Sitzungsberichte der k. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl.*, X, 5, p. 643).

[118] Mai mult decât atât, categoriile ființei, *celelalte decât esența*, apar ca semnificații multiple ale *relației cu fundamentul* în general, respectiv cu προς al lui πρὸς ἕν. După ce a arătat că unu este, ca și ființa, un πρὸς ἓν λεγόμενον, Aristotel enunță această regulă generală: „O dată ce am diferențiat în câte sensuri se spune un termen, explicația noastră trebuie să se refere, în cazul fiecărei enunțări, la ceea ce este prim (πρὸς τὸ πρῶτον) și să arate cum, de fiecare dată, termenul este spus prin raportare la acest temei prim: într-adevăr, spunerea va proveni când din faptul de *a avea* acest temei, când din *a-l face*, când potrivit cu alte categorii de acest fel (κατ'ἄλλους τοιούτους τρόπους)" (Γ, 2, 1004 a 27 sq.). Acest text indică limpede caracterul, pe care l-am putea numi *rezidual*, al categoriilor ființei: când încercăm să gândim în unitatea lui un termen care este dincolo de universalitate (de exemplu, unu sau binele), limbajul ne trimite – pentru a exprima raportul semnificațiilor derivate (de pildă, egalul, asemănătorul, identicul etc.) la semnificația esențială (Unul ca esență) – tocmai la categoriile *ființei*: cantitatea, calitatea, posesia, acțiunea etc. Tabelul categoriilor lui Aristotel este mai puțin o soluție, cât un *refugium difficultatum*.

[119] Spre deosebire de destule alte tradiții ale exegezei aristoteliciene, aceasta nu provine de la comentatorii greci. Cf. textele Sfântului Toma d'Aquino citate mai jos, n. 496.

[340] Între ei, RAVAISSON (*Essai sur la métaphysique d'Ar.*, p. 392-393): Aristotel este primul care ar fi știut „să concilieze diferența cu unitatea în ideea de analogie", și BRENTANO (*Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 85 sq.).

[341] Conform expresiei lui K. AXELOS, care o folosește referitor la Heraclit („Le logos fondateur de la dialectique", în *Recherches de philosophie*, II, p. 130, notă).

[342] Vom vedea în capitolul următor că preocuparea de a supune ființa ca ființă unei științe *unice* îl determină efectiv pe Aristotel să-și devieze propriul demers într-o direcție care anunță interpretarea lui Alexandru. Dar, fără *petitio principii*, nu ne putem baza pe existența unei științe unice a ființei pentru a formula, plecând de aici, consecințele privind statutul acestor πρὸς ἓν λεγόμενα, pentru că tot *ceea ce se află în discuție în această problematică este tocmai posibilitatea însăși a unei asemenea științe.*

[343] *In Met.*, Γ, de la 243, 33 la 244, 8. Urmăm în ansamblul ei traducerea acestui pasaj făcută de ROBIN (*La théorie platonicienne...*, p. 158, notă).

[344] Cf. ALEX., *ibid.*, 241, 20: πρὸς ὅ [ἕν din πρὸς ἓν] λόγον ἔχοντά τινα Aristotel menționează sensul matematic (pe care îl vom regăsi în termenul *analogie*) al expresiei ἔχειν λόγον: *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 b 31.

[345] ALEX., *ibid.*, 241, 10-14. După Alexandru, singura diferență între πρὸς ἓν λεγόμενα și sinonime constă în faptul că nu există sau, dimpotrivă, că există echivalență (ἰσοτιμία, 241, 16) între diferitele atribuiri ale termenului considerat lucrurilor al căror *nume* este. Dar acest termen de *echivalență* nu este definit limpede, iar Alexandru este mai receptiv la asemănările decât la deosebirile dintre πρὸς ἓν λεγόμενα și sinonime: în ambele cazuri, într-adevăr, există *participare* la un principiu unic, cătă vreme în cazul omonimelor nu se poate vorbi de participare propriu-zisă.

[346] Μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα (SYRIANOS, *in Metaphysicam*, 57, 19-20 Kroll). Despre diversele interpretări ale acestei doctrine, cf. PORFIR, *in Categorias*, 65, 15-67, 2 Busse.

[347] *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 26.

[348] Toate clasificările omonimelor propuse de comentatori se sprijină pe diviziunea fundamentală între ὁμώνυμοι ἀπὸ τύχης și ὁμώνυμοι ἀπὸ διανοίας. Cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 162. n 19). Opoziția între ἀπὸ τύχης și ἀπὸ διανοίας o găsim deja la ARISTOTEL (*Phys.*, II, 5, 197 a 1-2).

[349] *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 27.

[350] *Poetica*, 21, 1457 b 6. Cf. *Rhet.*, III, 4; 10, 1411 a 1, b 3; 11, 1412 a 4.

[351] *Ibid.*, 1457 b 16 sq. Cf. *Met.*, Δ, 6, 1016 b 35.

[352] Este vorba, cu precizie, de *egalitatea geometrică* a lui Platon (cf. *Gorgias*, 508 a). Așa că nu este surprinzător faptul că, fidel în această privință învățăturii lui Platon, Aristotel desemnează prin termenul de ἀναλογία

raporturile de dreptate: ἔστιν ἀρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι (*Eth. Nic.*, V, 6, 1131 a 29). Cuvintele ἀνάλογος, ἀναλογία au de altfel același sens matematic de *proporție* în *Timaios* (31 c, 32 c, 69 b).

[153] Dacă insistăm asupra acestei chestiuni, acest lucru se întâmplă pentru că apăruse obiceiul (nu o dată cu Sfântul Toma d'Aquino, ci în scolastica târzie) de a distinge două specii de analogie: *analogia de proporționalitate* și *analogia de atribuire* (care ar fi corespuns expresiei aristotelice de πρὸς ἓν λεγόμενον). În realitate, nu există nici o îndoială că Aristotel utilizează totdeauna cuvântul ἀναλογία în primul sens și că nu-l găsim nicăieri folosit în al doilea sens menționat. În pasajul din *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 26, *analogia* (în sens de *proporție*) apare, alături de ἀφ' ἑνός și de πρὸς ἓν λεγόμενον, ca a treia formă de omonimie, care nu este ἀπὸ τύχης.

[154] Cf. p. 176-181.

[155] Ar trebui de altfel să diferențiem aici cazul lui unu de acela al binelui. Raportul dintre unu și ființă este mai strâns decât cel dintre bine și ființă: „Ființa și unu sunt identice și sunt o singură natură prin aceea că sunt corelate una cu celălalt (τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις)... Există identitate între om *unu*, om *existând* și om" (Γ, 2, 1003 b 22, 26), câtă vreme, în ce privește binele, Aristotel se mulțumește să afirme că el se spune în tot atâtea sensuri ca și ființa, ceea ce nu implică nici o identitate. Dar, în ce privește problema omonimiei, cazul binelui și cel al lui unu pot fi apropiate între ele și opuse, ambele, cazului ființei: omonimiile lui unu și ale binelui apar ca omonimii *derivate* dintr-o omonimie mai temeinică, aceea a ființei (pentru unu, cf. mai ales *Met.*, I, 2, 1053 b 24-1054 a 19; *Phys.*, I, 2, 185 b 5 sq.). În general vorbind, trebuie să ne ferim de a pune pe seama lui Aristotel ideea scolastică potrivit căreia cei trei termeni *transcendentali* (ființa, binele, unu) ar alcătui un sistem și s-ar putea atribui reciproc (îndeosebi ideea că ființa este bună, în calitatea ei de a exista, este întru totul străină gândirii lui Aristotel). Robin însuși nu scapă nici el pe deplin de confuzia scolastică atunci când prezintă ființa, unu și binele ca semnificând, în concepția lui Aristotel, o natură unică, prin raportare la care ele s-ar afla între ele în același raport ca și categoriile ființei între ele (*La théorie platonicienne...*, p. 159-160, note). În realitate, trebuie să-i lăsăm intactă ființei lui Aristotel specificitatea modului său de dezvăluire prin limbaj, care face ca omonimia ei să să fie fundamentul celorlalte omonimii, și care face ca această omonimie a ființei să fie mai radicală (deoarece nu mai există nimic la care s-o raportăm) și de asemenea mai gravă (deoarece ființa, fiind în primul rând *ceea ce este totdeauna semnificat*, este mai afectată decât orice alt termen de către pluralitatea ireductibilă a semnificațiilor sale).

[156] I, 15 (cf. mai sus, p. 176-178).

[157] Cf. p. 178-179.

[158] Cf. mai sus, n. 338.

[359] În virtutea unei proprietăți matematice binecunoscute, sesizăm imediat că raportul între semnificația primordială și semnificațiile derivate este același în cazul ființei și, spre exemplu, în cazul binelui. Din egalitatea:

$$\frac{\text{Intelect}}{\text{Esență}} = \frac{\text{Măsură}}{\text{Cantitate}} \quad \text{deducem egalitatea} \quad \frac{\text{Măsură}}{\text{Intelect}} = \frac{\text{Cantitate}}{\text{Esență}}.$$

Dar egalitatea celor două raporturi nu ne spune nimic privitor la natura raportului însuși. Analogia nu poate elimina acest ireductibil.

[360] Ar fi ușor de verificat că toate celelalte texte invocate de comentatori în favoarea unei pretinse analogii a ființei la Aristotel: 1) Nu se referă direct la ființă; 2) Departe de a contribui la reducerea pluralității radicale a categoriilor, ele o presupun. Am arătat acest lucru în legătură cu pasajul din *Eth. Nic.*, I, 4, unde se pune problema binelui. S-ar putea evidenția același lucru în pasajul din *Met.*, Λ, 4 și 5, unde Aristotel aplică termenul de *analogie* sau mai degrabă de identitate analogică (ταὐτὰ τῷ ἀνάλογον) nu ființei înseși, ci *principiilor* ființei. Există oare, se întreabă Aristotel în aceste pasaje, principii *comune* tuturor ființelor? Propriu-zis vorbind, nu, răspunde el, căci atunci ființa ar depinde de aceleași principii în cadrul diferitelor categorii (ipoteză pe care Aristotel o respinge cu ușurință, ca fiind contrară noțiunii înseși de categorie). Da, dacă ne referim la faptul că principiile sunt comune *prin analogie*, căci principiile – respectiv forma, privațiunea, cauza eficientă – joacă un rol *analog*, cu toate că nu identic, în cadrul diferitelor categorii (Λ, 4, 1070 b 18, 26, 5; 1071 a 26, 33). Regăsim aici același tipar ca în *Eth. Nic.*, unde era vorba despre bine: principiile nu pot să aibă *același sens* atunci când sunt folosite în una sau alta dintre categorii (astfel, cauza relativului este numai omonimă cu aceea a esenței); ceea ce rămâne de fiecare dată același este numai *raportul* pe care fiecare dintre semnificațiile principiului le întreține cu fiecare dintre semnificațiile corespondente ale ființei. După cum se vede, analogia nu este decât cea care, în lipsă de ceva mai bun, autorizează o anumită unitate a discursului, în ciuda ambiguității radicale a ființei; dar tocmai *pentru că* ființa este ambiguă, este necesar să se recurgă la modalități de vorbire analogice, iar analogia principiilor nu suprimă, ci presupune omonimia ființei. Cf. N, 2, 1089 b 3; *Anal. post.*, I, 10, 76 a 38 (unde axiomele sunt cele numite κοινὰ κατ'ἀναλογίαν). La această analogie a principiilor se gândește Rodier atunci când vede în anumite texte platoniciene prefigurarea teoriei *aristotelice* a analogiei (*Etudes de philosophie grecque*, p. 69, n 3; texte citate: *Sofistul* 218 d; *Omul politic*, 277 b, d; *Theaitetos*, 202 e; *Timaios* 29 b–c, 52 b). Dar unghiul în care se situează Aristotel atunci când este vorba de *ființa ca ființă* (și nu de principii), punct de vedere care este cel al *semnificației*, limitează considerabil importanța acestui „împrumut" de idei: la Platon, problema este de a descoperi structura unică a realului în mijlocul diversității aparențelor sale, în vreme ce problema lui Aristotel este de a salva o

anumită unitate a discursului, în ciuda pluralității sensurilor ființei.

361 Γ, 1, 1003 a 21.

362 *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 33 sq.

363 Ni se pare că există aici un nou criteriu de urmărire a evoluției lui Aristotel, care s-ar adăuga la toate cele propuse de W. Jaeger și, după el, de alți exegeți. Teza conform căreia *nu există știință unică a ființei și nici a binelui* este caracteristică pentru polemica antiplatoniciană, care, în mod logic, poate fi situată la începutul carierei propriu-zise a lui Aristotel. Desigur, accentul era pus atunci pe imposibilitatea unei științe unice a Binelui. Dar mai târziu, atunci când Aristotel vrea să constituie o știință a ființei ca ființă, el se lovește de teza precedentă și observă că argumentele pe care le folosise împotriva Ideii de Bine se aplică, *mutatis mutandis*, la ființa ca ființă. Este neîndoielnic că efortul lui ARISTOTEL de a justifica, în cartea Γ a *Metafizicii*, o știință a ființei ca ființă (prin argumente care, de altminteri, nu reprezintă o întoarcere la platonism) constituie un răspuns sau o rectificare a propriilor sale argumente din *Topicele*, din *Respingerile sofistice* și din cele două *Etici*. Această observație ar putea să atenueze schema sugerată de W. Jaeger (și preluată mai ales de F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*), conform căreia Aristotel s-ar fi îndepărtat progresiv de un platonism la început exacerbat. În realitate, descoperirea radical antiplatoniciană a omonimiei ființei pare să fie caracteristică primei perioade a activității lui Aristotel și se poate spune că întreaga sa operă metafizică nu va avea alt scop decât să atenueze consecințele acestei prime afirmații.

364 *Cratylos*, 437 a.

365 *Phys.*, VII, 3, 247 b 10.

366 *Ibid.*, 247 b 17.

367 Cf. *Cratylos*, 411 b, 439 c.

368 *Cratylos*, 440 a-b.

369 *Anal. post.*, I, 31, 87 b 30.

370 *Ibid.*, II, 19, 100 a 15.

371 *Ibid.*, II, 19, 100 a 12.

372 Se va observa că, în întrebuințarea scolastică, *certitudo* desemnează o proprietate a obiectului (perfecta sa determinare), și nu o calitate subiectivă a cunoașterii. Cf. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. în limba franceză, p. 45.

373 *Anal. post.*, I, 24, 86 a 6.

374 Phys., I, 1, 184 a 18.

375 SIMPLICIUS, In *Phys.*, 16, 34. Urmăm traducerea lui J.-M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, p. 287, n. 3, care adoptă de asemenea această interpretare: în textul din *Fizica*, καθόλου nu desemnează

„conceptul general", ci „un fel de imagine generică... un general prin confuzie" (p. 287). Cf. de asemenea în acest sens PHILOPONOS, *In Phys.*, 17, 24. În schimb, nu putem admite interpretarea Sfântului Toma d'Aquino (*In Phys.*, I, lect. 1), reluată de BRENTANO (*Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 196, n. 314), conform căreia universaliile despre care este vorba aici ar desemna *genurile*, mai cognoscibile pentru noi decât specia pentru că ele comportă mai puține determinări. Dar, în afară de faptul că exemplul cercului dat de Aristotel în continuarea pasajului nu se potrivește cu această interpretare, o asemenea doctrină, cum notează de astfel chiar Sfântul Toma d'Aquino, ar fi în contradicție cu tot ce ne învață Aristotel în altă parte: într-adevăr, în concepția filosofului, genul este mai cognoscibil în sine decât specia, pentru că este mai universal, deci mai simplu; dar este mai puțin cognoscibil *pentru noi,* deoarece este mai îndepărtat de experiența sensibilă.

376 Γ, 3, 1005 a 27.

377 În vreme ce καθόλου desemnează în mod general universalitatea genului, ceea ce este comun mai multor genuri este numit κοινόν cf. *De part. anim.*, I, 1, 639 a 19 (și, frecvent, în lucrările de biologie); cf. *ibid.*, I, 5, 645 b 22, iar în scrierile metafizice și logice expresia κοιναὶ δόξαι, pentru a desemna axiomele comune mai multor genuri (*Met.*, β, 2, 996 b 28; 997 a 21; *Anal. post.*, I, 11, 77 a 26-31 și 10, 76 a 38, unde axiomele comune sunt numite κοινὰ κατ' ἀναλογίαν). *Indexul* lui BONITZ comite greșeala (*ad verb.*) de a ignora această distincție dintre καθόλου și κοινόν.

378 Λογικῶς καὶ κενῶς: se știe că prin intermediul acestor termeni ARISTOTEL descalifică speculațiile prea generale ale platonicienilor (*Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 21).

379 *De gen. et corr.*, I, 2, 316 a 6. Cf. *De coelo*, III, 7, 306 a 6. Aceste pasaje vizează „dialectica" platonicienilor.

380 Τῆς τῶν ὄντων ἐπιστήμης ἁπάντων (9, 170 a 21).

381 *Ibid.*

382 Acest ὅλως πεπαιδευμένος se opune celui care posedă ἐπιστήμη τοῦ πράγματος (*De part. anim.*, I, 1, 639 a 3, 7).

383 Astfel, după Aristotel, materia primă este imposibil de cunoscut pentru că, ea fiind *toate lucrurile* în potență și nefiind pe de altă parte decât potență, este nedeterminată prin ea însăși. Cf. Z, 10, 1036 a 8; 15, 1039 b 20 sq.: *Phys.*, I, 7, 191 a 7-14; III, 6, 207 a 25; *De gen et corr.*, II, 1, 329 a 9.

384 ARISTOTEL nu precizează, în textul din *Soph. el.*, în care din cele două sensuri trebuie înțeles cuvântul ἄπειρον. În orice caz însă, el înțelege cuvântul *infinit* numai în câte unul din cele două sensuri, atunci când îl utilizează într-o polemică, de exemplu în cea îndreptată împotriva lui Anaxagoras. Cf. pentru primul sens: *Met.*, A, 3, 984 a 13; 7, 988 a 28; I, 6, 1056 b 28; *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 15; pentru al doilea sens: A, 8,

989 a 30-b 19; Γ, 4, 1007 b 25 sq; Λ, 2, 1069 b 19, 32; 6, 1071 b 28; 7, 1072 a 18. Consecința este de altfel aceeași în ambele cazuri: cunoașterea infinitului este imposibilă, în primul caz pentru că ea ar presupune o însumare infinită în act, iar în al doilea pentru că nu există, la drept vorbind, *nimic* de cunoscut.

[185] *Philebos*, 16 e-17 a, trad. în limba franceză DIÈS.

[186] Critica lui PLATON în *Philebos* era puțin diferită: el reproșa răilor dialecticieni că trec de la unu la infinit sau de la infinit la unu *fără să țină cont de intermediari*. Critica lui Aristotel era mai radicală: filosofii Totalității iau drept Unu ceea ce în realitate este Infinitul, confundând astfel principiul material cu principiul formal; așa se întâmplă cu Unu al lui Anaximandru, pe care Aristotel îl apropie de Infinitul lui Anaxagoras: *Met.*, Λ, 2, 1069 b 19, 32 În ceea ce-l privește pe Platon, pe care cu greu îl putem suspecta de a fi confundat Unul cu infinitul, câtă vreme el asimilează Unul cu limita, cel puțin în *Philebos* și în operele sale nescrise, concepția sa despre dialectică nu va scăpa de reproșul ce i-l adresează Aristotel pentru că a confundat Unul și totalitatea.

[187] Privitor la Anaximandru și Anaxagoras, vezi nota precedentă. Privitor la HESIOD, Λ, 6, 1071 b 27; 7, 1072 a 19.

[188] Γ, 4, 1007 b 25-29. Cf. Λ, 6, 1071 b 25 (referitor la tezele „teologilor" și ale fizicienilor): „Dacă așa este, atunci nimic din ceea ce este nu va fi", și Λ, 7, 1072 a 19, unde Aristotel asimilează Noaptea teologilor cu Amestecul primar al lui Anaxagoras și cu neființa.

[189] A, 2, 982 a 8.

[190] *Ibid.*

[191] A, 2, 982 a 21 sq.

[192] Cf. mai sus, p. 50 sq.

[193] Cf. pasajul din ALEXANDRU citat mai sus, *Introducere*, cap. II, n. 33.

[194] A, 9, 992 b 22.

[195] Cf. pasajele în care dialecticianul este prezentat de Platon ca συνοπτικός. (*Rep.*, VII, 537 c) și unde se spune că dialectica tratează despre toate lucrurile (de exemplu, în *Euthydemos*, 291 b-c). Despre aceste texte platoniciene și despre raportul lor cu dialectica aristotelică, a se vedea capitolul următor: „Dialectică și ontologie".

[196] A, 9, 992 b 26.

[197] Am rezumat aici pasajul din *Met.*, A, 9, 992 b 22-33. ARISTOTEL continuă (992 b 33-993 a 2) cu un argument pe care l-am întâlnit deja: se va spune oare că o asemenea știință nu trebuie *învățată* plecând de la principii anterioare, ci că este *înnăscută*, σύμφυτος (aluzie la teoria platoniciană a reminiscenței)? Dar, răspunde Aristotel, cum am putea să posedăm fără știrea noastră cea mai eficientă (τὴν κρατίστην) dintre științe? Cf.

mai sus, p. 53-54.

[398] Cf. *Anal. post.*, I, 10, 76 b 12-23.

[399] *Anal. post.*, I, 9. Această prescripție are un sens foarte precis în teoria aristotelică a silogismului. Principiul (ἔκ τινος) demonstrației este termenul mediu. Or, în silogismul științific (care este silogismul de prim-plan, singurul care dă o concluzie afirmativă și universală), este necesar ca termenul mijlociu să aparțină aceluiași gen ca și extremele: număr dacă este vorba de numere, figură dacă este vorba de figuri etc. Dacă această condiție nu este îndeplinită, s-ar putea ajunge la o concluzie accidental adevărată, dar nu se va fi *demonstrat* într-adevăr că proprietatea aparține subiectului prin sine, adică în virtutea principiilor proprii. Cf. *Anal. post.*, I, 9, 76 a 8; 6, 75 a 35 sq.

[400] Aristotel ne dă aici ca exemplu demonstrația lui Bryson referitoare la cvadratura cercului. Într-adevăr, Bryson se baza pe principiul: „Acolo unde există mai mult și mai puțin, se poate găsi totdeauna un punct în care să existe egalitate" și de aici conchidea (în mod fals) că și cercul este o medie proporțională între două poligoane, unul înscris și altul circumscris, deoarece cele două poligoane prezintă, unul în interiorul, iar celălalt în exteriorul cercului, o lipsă și respectiv un exces, care pot fi atenuate nelimitat dacă li se multiplică laturile. După ARISTOTEL, este vorba aici de un raționament sofistic și chiar „eristic" (*Soph. el.*, 11, 172 a 1 sq.), deoarece, pentru a demonstra o propoziție geometrică, el se bazează pe o propoziție prea generală, care este valabilă nu numai pentru figuri (obiectul propriu al geometriei), ci și pentru cantitate în general. Această situație se aseamănă puțin, comentează ARISTOTEL (*ibid.*, 172 a 7), cu aceea în care am nega faptul că este sănătos să te plimbi după cină, în virtutea argumentului lui Zenon împotriva mișcării: căci atunci o propoziție medicală ar fi demonstrată prin principii extra-medicale, adică valabile pentru alte genuri. Exemplul lui Bryson, pe care Aristotel îl invocă frecvent (cf., în afară de cele două texte deja citate din *Anal. post.*, I, 9, 75 b 40 sq. și *Soph. el.*, 11, 171 b 16 și 172 a 2 sq.: *Anal pr.*, II, 25, 69 a 32; *Phys.*, I, 2, 185 a 17; în acest ultim text, un raționament analog îi este atribuit lui Antiphon), are o importanță metodologică deosebită, deoarece el ilustrează o idee fundamentală a lui Aristotel: discursul *științific* este un discurs *adecvat* obiectului său, în contrast cu discursul *sofist* (sau, cum vom vedea, *dialectic*), care, „nefiind limitat la un gen definit de lucruri, nu demonstrează în fapt nimic" (*Soph. el.*, 11, 172 a 12), chiar dacă, accidental, poate ajunge la concluzii adevărate. Această teorie a lui Aristotel dă un conținut precis opoziției dintre știința omului competent, care are drept obiect lucrul însuși, și pretinsa cunoaștere universală a sofiștilor, care este goală (și nu neapărat falsă), pentru că este prea generală. În ceea ce privește matematicile, această teză a lui Aristotel ar sfârși prin a condamna orice încercare de a fonda propozițiile matematice pe principii logice: în ochii lui Aristotel, tentativa lui Leibniz

de a deduce calculul infinitezimal din principiul contradicției ar fi avut același viciu logic ca și argumentația lui Bryson.

[101] Această regulă interzice nu numai orice absorbire a unei științe particulare de către o știință mai generală, ci și orice trecere de la o știință la alta În acest sens, este neîndoielnic că influența persistentă a lui Aristotel va întârzia apariția fizicii matematice – tipul însuși al „confuziei genurilor" (cf A. KOYRÉ, *Études galiléennes*: I. *A l'aube de la science classique*, p 17, n. 3). A. COMTE va relua o critică de sorginte aristotelică, blamând abuzurile spiritului de *analiză* (în sensul cartezian de reducere a figurii la mărime) în numele „dispersării necesare" a cunoașterii umane, fondate ea însăși pe „inevitabila diversitate" a „fenomenelor fundamentale" (cf. *Discours sur l'esprit positif*, ed. GOUHIER, p. 198, și *Cours de philosophie positive*, prelegerea 33).

[102] Este aici o brahilogie: trebuie înțeles că principiile *din care ar fi deduse* principiile fiecărui lucru nu ar putea fi decât principii ale tuturor lucrurilor sau, mai bine, că, dacă principiile fiecărui lucru ar ține toate de una și aceeași știință, această știință nu ar putea fi decât știința tuturor lucrurilor.

[103] *Anal. post.*, I, 9, 76 a 16. Se va remarca trecerea, în acest pasaj, de la viitor la optativ.

[104] *Anal. post.*, trad. în limba franceză J. TRICOT, p. 52, n. 4. Această interpretare a fost susținută de PACIUS, *In Aristotelis Organum commentarium*, p. 297, și pare admisă de P. LE BLOND în comentariul său *De partibus animalium*, I, in 639 a 3: „Dacă Aristotel ia uneori în considerare ipoteza unei științe care ar fi universală (cf. *Anal. post*, I, 9, 76 a 16...), se pare că nu o face decât pentru a respinge această supoziție" (p. 128). Dar majoritatea comentatorilor au dat acestui text o interpretare pe care am putea-o numi „optimistă"; cu o anume naivitate, comentariul lui TRENDELENBURG explică motivele acestui optimism: „Ar exista deci principii diferite pentru diferitele științe. Dar, în cele din urmă, de unde ar primi fiecare știință în parte aceste principii ca adevărate și sigure? Dacă ele însele ar rămâne necunoscute, *fundamentul tuturor științelor este cel care ar fi zguduit. Iată de ce trebuie să existe o știință căreia îi revine să cunoască principiile*" (*Elementa logices aristoteleae*, p. 160). TRENDELENBURG a văzut foarte bine miza problemei: ea decurge din însuși fundamentul științelor particulare; dar TRENDELENBURG nu pune nici o clipă la îndoială faptul că Aristotel consideră posibilă o *știință* a acestui fundament, când de fapt toată argumentația lui Aristotel în acest pasaj tinde să arate tocmai imposibilitatea unei asemenea științe. Avem aici un exemplu semnificativ pentru ceea ce s-ar putea numi interpretarea *sistematizantă* – cea care neagă contradicțiile sau chiar numai dificultățile. Dificultatea provine aici din faptul că Aristotel prezintă știința temeiului *în același timp ca necesară și imposibilă*, pe când comentatorul, luându-și *dorințele* drept realitate, consideră că *necesitatea* unei ase-

menea științe este o rațiune suficientă a *existenței* sale. Nu ne vor surprinde dificultățile întâmpinate după aceea de exegeți, în tentativa lor de a concilia această interpretare cu contextul. Astfel, TRICOT scrie: „Gândul lui Aristotel pare să fie că, *în domeniul pe care-l ia în considerare*, nu există știință dominantă" (*loc. cit.*, s. n.), ceea ce este aproape o tautologie. În realitate, specificul unei științe dominante – precum și sursa imposibilității ei – ar fi că ea ar trebui să domine mai multe „domenii".

405 *Anal. post.*, I, 9, 76 a 22. Tricot traduce δέ prin „oricum ar fi": înseamnă să recunoști că între această frază și argumentația precedentă există ruptură și nu continuitate, și că deci nu ne putem mulțumi cu o interpretare unificatoare.

406 Vom regăsi aceeași direcție de gândire la un autor care, referitor la această chestiune, își va fi amintit probabil de Aristotel: Pascal. În opusculul *De l'esprit géometrique*, el arată că totuși cunoașterea principiilor (primele premise ale demonstrației, termenii primi ai definiției) este condiția oricărei cunoașteri ulterioare, dar că în același timp această cunoaștere este totuși imposibilă. Sau cel puțin că o asemenea cunoaștere a temeiurilor este incomensurabilă pentru geometrie și, în general, pentru orice cunoaștere umană: „Ceea ce trece de geometrie ne întrece.... De unde se pare că oamenii se află într-o stare de neputință naturală și imuabilă de a dezvolta oricare știință într-o ordine perfect realizată" (*De l'esprit géometrique*, ed. BRUNSCHVICG, p. 165, 167). Pentru Pascal, ca și pentru Aristotel, există un *tragic* al cunoașterii, care ar putea fi rezumat în formula paradoxală a *imposibilității necesarului* (cel puțin a imposibilității umane). „Părțile lumii au toate un asemenea raport și o asemenea înlănțuire una cu cealaltă, încât cred că este imposibil să o cunoaștem pe una fără cealaltă și fără întreg" (fr. 72, p. 355), și totuși „nu știm totul despre nimic", raportarea fiecărui lucru la totalitate ne scapă. Ce-i drept, ar trebui să adăugăm că, la Pascal, tragicul este *gândit* și, astfel, într-o anumită măsură depășit; la Aristotel, tragicul este *întâlnit* sub forma eșecului: ceea ce la Aristotel este experiență, la Pascal va deveni argument.

407 Vezi mai sus, n. 404.

408 Γ, 1, 1003 a 23.

409 A, 2, 982 a 7.

410 Γ, 3, 1005 a 27.

411 Cf. B, 3, 998 b 21; I, 2, 1053 b 20; K, 2, 1060 b 5 etc.

412 Γ, 1, 1003 a 21 sq. Cf. mai sus, p. 35.

413 Γ, 3, 1005 a 21-1005 b 1.

414 Γ, 3, 1005 b 15.

415 A, 2, 982 b 8; cf. A, 1, 981 b 28.

416 Cf. Γ, 3, 1005 b 10; „Acela care cunoaște ființele ca ființe trebuie să fie

capabil să stabilească principiile cele mai sigure ale tuturor lucrurilor; or, acela este filosoful."

[117] Nu există decât o concepție a științei universale pe care Aristotel să o fi respins irevocabil: concepția care i-ar da ca obiect acestei științe fie un infinit în act, fie un infinit de nedeterminare – concepție pe care el o atribuie presocraticilor (cf. mai sus, p. 212-213).

[118] „A fi în aporie înseamnă, pentru gândire, a se afla într-o stare asemănătoare cu cea a unui om legat: ca și acesta, ea nu poate merge deloc înainte" (β, 1, 995 a 31). În sens etimologic, aporia este absența trecerii (πόρος).

[119] B, 1, 995 a 28. Cf. *Eth. Nic.*, VII, 2, 1146 b 7: „Soluția aporiei este descoperita" (Ἡ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστιν).

[120] B, 1, 995 a 34.

[121] Cf. mai sus p. 124-134 și, mai departe, capitolul „Dialectică și ontologie".

[122] Δ, 28, 1024 a 29 sq.

[123] 1024 b 2. *Contrariile* reprezintă cazul extrem al unității în diferență. Sunt contrare acele atribute care diferă *cel mai mult în interiorul aceluiași gen* (cf. *Cat.*, 6, 6 a 17; *Met.*, Δ, 10, 1018 a 27; I, 4, 1055 a 3). Contrarietatea reprezintă cazul *maximei* opoziții compatibile cu unitatea generică. Nu vom fi deci surprinși că „există o știință unică a contrariilor" (β, 2, 996 a 20; M, 4, 1078 b 27).

[124] Μεταβάλλειν δ' ἐξ ἄλλου γένους εἰς ἄλλο γένος οὐκ ἔστιν (*Met.*, I, 7, 1057 a 26).

[125] „Omul dă naștere omului", și numai „contra naturii" (παρὰ φύσιν) calul dă naștere măgarului (Z, 8, 1033 b 32). Este puțin important aici faptul că biologia modernă numește *specie* subiectul unei legi biologice pe care Aristotel o atribuie *genului*.

[126] Δ, 28, 1024 b 10.

[127] Οὐκ ἔχει ὁδόν εἰς ἄλληλα (*Met.*, I, 4, 1055 a 6).

[128] Se vede de aici că între *gen* și *specie* există o diferență care nu este numai de grad, ci și de natură. Noțiunea de εἶδος (în legătură cu care subliniem faptul că semnifică nu numai *specia*, dar și *forma* sau *Ideea*) este de origine socratică: ea semnifică tocmai ceea ce este comun unei multiplicități de lucruri purtând același nume. Cât privește cuvântul γένος (căruia Aristotel îi reliefează semnificația inițial biologică), el se înrudește cu noțiunea hipocratică de φύσις care, spre deosebire de εἶδος, este o realitate fără legătură cu discursul pentru că ea reprezintă ceea ce este comun speciilor *heteronime*. Despre interpretarea noțiunii hipocratice de φύσις și despre dualitatea (vizibilă deja la Platon) între punctul de vedere al noțiunii εἶδος și cel al noțiunii φύσις, vezi P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949 (și, mai înainte, „Forme et nature ou les deux chemins du savoir d'après les

dialogues de Platon", în *Revue de Philos.*, 1937, p. 415-499). Această dualitate a inspirației, pe care am notat-o deja referitor la altă problemă (cf. mai sus, n. 291), este totuși depășită de Aristotel prin teoria sa privind raportul ierarhic dintre specie și gen.

[429] „Există o știință despre orice gen, știință unică despre un gen unic" (ἅπαντος δὲ γένους... μία ἑνός... ἐπιστήμη) (Γ, 2, 1003 b 19).

[430] Cf. *Met.*, B, 2, 997 a 8: ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν. Cf. de asemenea mai sus, p. 216.

[431] Această precizare este necesară, deoarece formula precedentă nu poate să însemne că genul este *subiectul* demonstrației (sau mai degrabă al concluziei, adică *termenul minor*). Într-adevăr, atributul fiind mai universal decât subiectul, nu s-ar putea spune nimic despre gen *fără a ieși din gen*: subiectul demonstrației nu este deci genul, ci genul *specificat* (astfel, subiectul propozițiilor geometrice nu este figura în general, ci, de exemplu, poligonul sau triunghiul). Dacă genul este numit câteodată *subiect* (ὑποκείμενον) (Δ, 28, 1024 b 2) sau *materie* (ὕλη) (*ibid.*, b 9-10), trebuie să înțelegem prin aceasta că el este subiect *real* al diferențelor în definiție, și nu subiect logic al atributelor în demonstrație.

[432] Acesta este sensul criticii lui Aristotel la adresa lui Bryson. Vezi mai sus, n. 400.

[433] Despre categorii ca *genuri*, cf. Δ, 6, 1016 b 33; I, 3, 1054 b 35; 8, 1058 a 3. Despre categorii ca *semnificații*, cf. Δ, 7, 1017 a 23; E, 2, 1026 b 1 și numeroasele pasaje în care enumerarea categoriilor vine după declarația de început τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς; cf. Z, 1, 1028 a 10.

[434] Am văzut că este vorba despre subiectul *definiției*, nu al *demonstrației*.

[435] Δ, 28, 1024 b 10 sq.

[436] Οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι (*ibid.*, 1024 b 15). Se observă că Aristotel folosește același termen (οὐκ ἀναλύεται) referitor la semnificațiile ființei, ca și la *genuri* (câteva rânduri mai sus, 1024 b 11).

[437] Cf. mai sus, p. 176-177.

[438] Astfel, ireductibilitatea genurilor este anunțată deja de diviziunile „senzației" (αἴσθησις): Γ, 2, 1003 b 19. Cf. *Anal post.*, I, 18, 81 a 38. BRUNSCHVICG va fi indignat de această teză, care în aparență face ca diviziunile științei să depindă de împărțirea simțurilor noastre (*L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 339-340). De fapt, în numele unui astfel de principiu va condamna COMTE mai târziu teoriile emisive sau ondulatorii despre lumină: „În ciuda oricăror supoziții arbitrare, fenomenele luminoase vor constitui mereu o categorie *sui generis*, în mod necesar ireductibilă la oricare alta: o lumină va fi întotdeauna eterogenă în raport cu o mișcare sau cu un sunet. Chiar considerațiile fiziologice, în

absența altor motive, se vor opune în chip invincibil unei asemenea confuzii de idei, prin caracteristicile inalterabile care deosebesc profund simțul vederii fie de simțul auzului, fie de simțul contactului sau al presiunii" (*Cours de philosophie positive*, prelegerea 33, vol. II, p. 505-506, ed. a V-a). Dar, în ciuda apropierii pe care o face Brunschvicg între aceste două texte (*op. cit.*, p. 339), se pare că Aristotel, mai subtil decât Comte, nu s-a gândit, între alte „motive", la deosebirea dintre simțul văzului, simțul tactil etc. pentru a dovedi ireductibilitatea genurilor. Căci există genuri, cum sunt cantitatea și poate timpul (asupra acestui ultim punct, a se vedea ROSS, *Aristote*, trad. în limba franceză, p. 194, 197; BRÖCKER, *Aristoteles*, p. 136 sq.), care nu pot fi percepute de unul sau altul dintre simțurile particulare, ci numai de *simțul comun*. Cf. *De an.*, II, 6, 418 a 17; III, 1, 425 a 15; *De sensu*, 1, 437 a 9; 4, 442 b 5; *De memoria*, 1, 450 a 9-12, 451 a 17. În textul din I, 2, Aristotel vrea să spună doar că la genuri diferite se accede prin experiențe sensibile diferite (și nu neapărat prin simțuri diferite), tot așa cum aceste genuri vor face obiectul unor științe diferite: în senzație, ca și în știință, regăsim aceeași dispersare, pentru că *ea se află mai întâi în realitate* (cel puțin, așa cum vom vedea, în realitatea lumii sublunare).

[109] *Anal. post.*, II, 19, 100 b 1.

[110] Adică genuri care nu se mai divid într-o diferență specifică și un gen mai universal (cf. J. TRICOT, *ad loc.*).

[111] Cf. mai sus, p. 176-180.

[112] Cf. mai ales Sfântul Toma d'Aquino, *In Met.*, n° 432, p. 145 (ed. Cathala), *Summa Theologiae*, I[a], q. 3, a. 5; *De veritate*, q. 1, a. 1 c etc.

[113] L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres...*, p. 136 sq.

[114] *Met.*, I, 2, 1053 b 16.

[115] În toate aceste argumente, este vorba în realitate de ființă și de unu, care, din acest punct de vedere, pun aceeași problemă, deoarece ființa și unu „își urmează reciproc" (ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις) (Γ, 2, 1003 b 23): tot ce este ființă este unu, tot ce este unu este ființă (totuși, despre limitele acestei „convertibilități" cf. mai sus p. 204). Pentru claritatea demersului nostru, ne vom mărgini aici la cazul ființei.

[116] *Top.*, IV, 1, 121 a 11.

[117] *Ibid.*, 121 a 12.

[118] *Met.*, I, 2, 1053 b 17.

[119] În realitate, acest argument nu este specific cazului ființei (și al lui unu); nu trebuie decât să fie împinsă la limită criticarea confuziei platoniciene între universal și esență. Nu numai ființei și lui unu, dar și genurilor considerate universale le este negat statutul de esențe subzistând prin sine sau „separate" (*Met.*, I, 2, 1053 b 21). Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des*

Idées et des Nombres..., p. 135, care rezumă argumentul astfel:

„Dacă este imposibil ca un Universal oarecare să poată exista în afara indivizilor concreți, ca o realitate și altfel decât ca un atribut, cu *atât mai mult* acest lucru este adevărat pentru Unu și pentru Ființă, care sunt... atributele cele mai universale pe care le poate primi orice realitate individuală" (s. n.). Invers, ființa și unu fiind universaliile prin excelență, ceea ce este valabil pentru ele se va răsfrânge asupra universalului în general, adică – potrivit cu interpretarea aristotelică – asupra Ideii: „Condamnarea platonismului în ceea ce privește doctrina Ființei și a lui Unu atinge deci sistemul în întregul lui" (*op. cit.*, p. 141-142).

[450] B, 3, 998 b 21.

[451] *Ibid.*, 998 b 22.

[452] Genul este *materia* diferențelor (Δ, 28, 1024 b 8). Cf. *Phys.*, II, 9, 200 b 7; *Met.*, H, 6, 1045 a 34; I, 8, 1058 a 23. Or, materia este pentru formă ceea ce este femela pentru mascul în cadrul generării: cf. *De gen. anim.*, I, 22, 730 b 8-32; 21, 730 a 27 etc.

[453] Fără alte comentarii, Aristotel consideră această consecință ca absurdă și vede în ea un argument suficient împotriva ideii de a atribui genul diferenței: *Top.*, VI, 144 b 2.

[454] *In Top.*, 452, 1-3.

[455] Dacă admitem că lucrul cel mai universal este în cel mai înalt grad principiu, „diferențele vor fi principii în mai mare măsură decât genurile" (B, 3, 998 b 31).

[456] *Ad loc.*, 207, 30: κοιναὶ αὗται [diferențele] καὶ κατὰ πλειόνων κατηγοροῦνται.

[457] Cf. J. TRICOT, trad. *Metafizicii*, ed. I, p. 86, n. 2.

[458] *Top.*, VI, 6, 144 b 12-25.

[459] *Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens, ut etiam probat Philosophus in III Metaph., quod ens non potest esse genus* (*De veritate* I, 1 c). Putem observa aceeași răsturnare de sens în ceea ce privește termenul *infinit*, care va sfârși prin a desemna la moderni ceva căruia nu i se poate adăuga nimic, în vreme ce pentru Aristotel aceasta este, dimpotrivă, însăși definiția finitului (τέλειον) *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 18-21).

[460] Γ, 4, 1006 b 14-18; Z, 12, 1037 b 13-21. Cf. mai sus p. 135.

[461] Τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν (*Anal. post.*, II, 7, 92 b 13).

[462] *Met.*, Γ, 2, 1003 b 26-31. Interpretarea acestui pasaj s-a complicat datorită inserării lui într-o expunere care tinde în principal să dovedească faptul că unu și ființa se semnifică reciproc (fr. *entre-signifier*) și, în consecință, nu-și

„adaugă" reciproc nimic. Dar argumentația este, în mod exact, următoarea: ființa și unu nu-și adaugă reciproc nimic mai mult decât ar adăuga fiecare, luate izolat, subiectului căruia le-ar fi atribuite (cf. *Met.*, I, 2, 1054 a 18). Cât privește interpretarea lui M. GILSON (*L'être et l'essence*, p. 58), care traduce ὤν ἄνθρωπος prin „om existând" și trage de aici concluzia că Aristotel nu distinge între esență și existență, ni se pare că ea proiectează asupra Stagiritului o problematică ce nu-i aparține: este evident că, în concepția lui Aristotel, nu poate fi vorba de altă esență decât de aceea a lucrurilor care există (cf. *Anal. post.*, II, 1, 89 b 34: numai după ce am răspuns la întrebarea *Există lucrul?*, putem să cercetăm ce este el). Dar, tocmai că, o dată ce am definit o esență, nu spunem nimic în plus spunând că ea *este*: „Când știm ce este omul, sau oricare alt lucru, știm de asemenea că el este, căci, în ce privește lucrul care nu este, nimeni nu știe ce este el" (*Anal. post.*, II, 7, 92 b 4 sq.). Aristotel insistă deci mai puțin asupra unei pretinse raportări a esenței la existență, cât asupra vacuității predicatului *a fi*, care, putând fi atribuit tuturor esențelor, nu o determină de fapt pe nici una. În acest sens, textul din cartea Γ ni se pare o ilustrare directă a principiului amintit mai sus: ființa (τὸ εἶναι, pe care GILSON ar traduce-o: existența) nu este esența nici unui lucru, oricare ar fi acela (*Anal. post.*, II, 7, 92 b 13). Departe de a dovedi, așa cum sugerează M. GILSON, că existența este conținută în mod analitic în esență, Aristotel vrea să arate că ființa nici nu constituie, nici nu contribuie la constituirea esenței vreunui lucru, oricare ar fi acela.

[163] *Phys.*, I, 3, 186 b 32 sq.

[164] Τὸ ὅπερ ὄν: această expresie nu desemnează cu exactitate ființa ca ființă în sens aristotelic, ci implică o intenție polemică: este vizată aici ființa eleaților, ființă care, după Aristotel, nu comportă decât o singură semnificație: aceea de esență. Întrevedem acum direcția pe care o va urma Aristotel în căutarea soluției: dacă o concepție univocă a ființei ca ființă (respectiv, cea care era vizată prin expresia τὸ ὅπερ ὄν) conduce la absurdități, înseamnă că ființa nu are o singură semnificație, ci mai multe (186 b 2).

[165] *Ibid*, 186 b 1-2.

[166] *In Parmen.*, 1108, 19 Cousin.

[167] Cf. E. BRÉHIER, „L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le neó-platonisme grec", reprodus în *Etudes de philosophie antique*, p 257, 265.

[168] Ne putem convinge mai bine de acest lucru, comparând textele lui Aristotel pe care le-am citat cu textele în care Plotin arată că Unul nu poate fi nici predicat, nici subiect. Teza lui Plotin este identică literal cu teza lui Aristotel despre ființă; dar concluziile sunt inverse. Pentru Plotin, această „neființă" a lui Unu exprimă ideea că este vorba de o „minune anterioară inteligenței" (*En.*, VI, 9, 3; *ibid.*, 5; VI, 7, 38): negația reflectă unitatea transcendentă și în mod cert inefabilă a lui Unu. La Aristotel, ființa ca ființă este

atât de puțin o „minune", încât nici măcar nu se poate vorbi despre ea ca de un gen unic: negația reflectă aici non-unitatea, și în primul rând non-univocitatea ființei.

469 Vom regăsi la Hegel ideea bivalentă că ființa nu are esență (este de nedefinit) și nu comportă nici o diferență (nu este un gen): „Ființa... este liberă de orice raport cu esența, precum și de orice raport cu indiferent ce se află chiar în interiorul ei... Ea este scutită de orice diferență atât în raport cu interiorul ei, cât și în raport cu exteriorul. A-i atribui o determinare sau un conținut care ar crea o diferențiere în ea însăși sau care ar diferența-o de lucrurile exterioare ar însemna să-i răpești puritatea." Dar din faptul că ființa este „nedeterminare pură", HEGEL conchide că ea este „vidul pur. Nu există nimic de contemplat în ea... De asemenea, nu este nimic de gândit în privința ei, căci aceasta ar însemna... să gândești în vid. Ființa, nemijlocitul nedeterminat, este în realitate *Neant*, nici mai mult nici mai puțin decât Neant" (*Science de la logique*, cartea I, secțiunea 1, trad. în limba franceză S. JANKÉLÉVITCH, p. 71-72).

470 *Phys.*, I, 3, 186 b 4-12.

471 Cf. p. 213.

472 Cf. p. 151-155.

473 Cf. mai sus: critica la adresa unei distincții de acest gen, în legătură cu articolul lui E. WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne* (n. 88)

474 *Met.*, I, 2, 1054 a 18.

475 B, 3, 999 a 6-16.

476 Cf. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 17-19.

477 *De an.*, II, 3, 414 b 19 sq.

478 B, 3, 999 a 6.

479 *Ibid.*, 999 a 10.

480 *Ibid.*, 999 a 13.

481 ALEXANDRU, 210, 6-9; SYRIANOS, 34, 33-35.

482 ALEXANDRU, *De an.*, 16, 18 sq.; cf. 28, 15-20.

483 *Ibid.*, Cf. ARISTOTEL, *De incessu animalium*, 4, 706 a 18: „Omul este cel mai natural dintre toate animalele" (cf. *ibid.*, 706 b 10), în sensul că omul, fiind termenul ultim al seriei animalelor, întruchipează cel mai bine *natura* animalului. Vedem și aici că punctul de vedere al lui φύσις se opune punctului de vedere socratic și platonician al *logos*-ului, λόγος; există o unică φύσις chiar și acolo unde nu există λόγος comun. Dar observăm de asemenea cum o concepție mai suplă a *logos*-ului, înțeles nu ca unitate generică, ci ca principiu generator (cf. λόγος σπερματικός al stoicilor), ar permite reunirea cu punctul de vedere al naturii, φύσις.

[184] Γ, 2, 1003 b 19 sq.

[185] *Ibid.*, 1003 b 35.

[186] Cf. ALEXANDRU, 249, 28.

[187] Γ, 2, 1004 a 4.

[188] Cf. H, 6, 1045 a 35 sq.: nici ființa, nici unu nu intră în definiția categoriilor (pentru că ele nu sunt genul categoriilor); iată de ce se va afirma că esența fiecărei categorii este *nemijlocit* (εὐθύς) ființă și unu. Același cuvânt εὐθύς pare să indice, în cele două cazuri, un raport prost definit, dar care, oricum, exclude raportul de la gen la specie sau de la specie la gen.

[189] Γ, 2, 1004 a 2 sq. Surprinzător, COLLE (*ad loc.*) consideră acest pasaj (1004 a 2-9) o interpolare, când de fapt numai el ne poate da cheia pentru înțelegerea pasajului precedent, indicând cauza profundă a discordanței acestuia cu doctrina obișnuită a lui Aristotel.

[190] Acest capitol 2 din cartea Γ, din care am avut și vom mai avea prilejul să citâm adesea, reflectă toate dificultățile metafizicii aristotelice. O analiză statică, care ar opune o teză alteia, ar evidenția aici numeroase contradicții. Dar, pentru a le explica, nu este deloc nevoie să ne referim, așa cum face COLLE (*ad loc.*), la modificările succesive ale lui Aristotel sau chiar la eventualele interpolări. Repuse în mișcarea generală a gândirii lui Aristotel, aceste contradicții apar ca *aporii*, respectiv ca opriri provizorii în ansamblul demersului. Dificultatea este totuși sporită, datorită faptului că prezentarea nu este aici în mod explicit *aporetică*, așa cum era în cartea B, și că exegetul este în consecință tentat să interpreteze ca *teorie* ceea ce nu este încă decât căutare.

[191] Γ, 2, 1004 a 24.

[192] *Ibid.*, 1003 b 12 sq.

[193] 1005 a 12.

[194] E, 1, 1026 a 30 (καθόλου ὅτι πρώτη). Este surprinzătoare aici interpretarea lui Robin, care, făcând aluzie la acest pasaj, ne asigură că, potrivit lui Aristotel, filosofia primă sau teologia este „primă *în calitatea ei de a fi universală*" (*Met.*, E, 1, final) (*Aristote*, p. 92, subl. aut.).

[195] De exemplu, HAMELIN, *Système d'Aristote*, p. 397 sq.

[196] Ce-i drept, această distincție este ea însăși târzie. Nu o găsim la Sfântul Toma d'Aquino. La el, *analogia* rămâne legată de noțiunea de *proportio*, dar el numește *proportio* simplul *raport* și, în particular, faptul că un nume se atribuie în sensuri multiple prin referire la un termen unic – ceea ce Aristotel numește πρὸς ἓν λεγόμενον. Cf. *In Metaph.*, IV (Γ), n° 535, Cathala: intermediar între termenul univoc și termenul echivoc, termenul analogic este acela care este atribuit *secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum*

aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur «analogice praedicari», idest proportionnaliter, *prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur*. Este adevărat că, în altă parte (*In Metaph.*, XI (K), n° 2197), el precizează că, în cazul analogiei, „raţiunea" atribuirii este diversă *quantum ad diversos modos relationis*, dar este aceeaşi *quantum ad id quod fit relatio*. Or, este de ajuns ca raporturile să fie „diverse", chiar dacă termenul de referinţă este acelaşi, pentru ca să nu mai poată fi vorba de analogie în sensul matematic (şi aristotelic) al termenului. Acest ultim text, care conţine o interpretare corectă a expresiei πρὸς ἓν λεγόμενον, arată că Sfântul Toma d'Aquino nu confunda πρὸς ἕν cu *proporţia* în accepţiunea matematică a cuvântului (pe care el o numea *proportionalitas, i. e. similitudo duarum proportionum*, *De ver.*, q. 2, a. 11). Dar atunci de ce să fie folosiţi, în cazul în speţă, termenii de *analogia* şi de *proportio*, care evocă, oricum i-am lua, ideea unei armonii de tip matematic? Înţelegem că, de fapt, comentarismul medieval a vrut să dea un nume tocmai la ceea ce rămăsese nenumit – şi foarte întemeiat – la Aristotel; împrumutând acest nume din vocabularul matematic, chiar dacă el îşi pierdea în context sensul strict tehnic, se sugera ideea (greşită însă, din perspectiva doctrinei aristotelice) că multiplicitatea sensurilor fiinţei putea să se lase redusă la claritatea unui raport raţional.

[497] N, 3, 1090 b 19. Cf. Λ, 10, 1076 a 1.

[498] Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*..., p. 227. După A. Mansion, a doua redactare a capitolelor 1 şi 2 din cartea Γ ar utiliza soluţia elaborată deja în textul 1 din cartea E (filosofie universală pentru că este primă).

[499] B, 3, 999 a 6-15. Cf. p. 236-239.

[500] *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 17 sq.

[501] *Ibid.*, 1096 a 31.

[502] Cf. 1096 a 32; *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 32 sq.

[503] Cf. mai sus p. 53 sq.

[504] Γ, 2, 1003 b 16. Am putea să apropiem acest text de acela în care Aristotel, după ce tocmai dovedise existenţa Motorului Prim, afirmă că „cerul şi natura *depind* (ἤρτηται) de un asemenea principiu" (Λ, 7, 1072 b 14), şi să conchidem că teologia este altfel ştiinţă a tuturor lucrurilor, universală pentru că este primă. Dar, cum notează MANSION („L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, 1", în *Mélanges A. Diès*, p. 165), o asemenea interpretare nu este posibilă decât „dintr-o perspectivă creaţionistă": „Aceste puncte de vedere, aplicate la concepţiile lui Aristotel, sunt false din punct de vedere istoric." „Dependenţa" de care vorbeşte Aristotel în cartea Λ „este mai degrabă de ordin fizic", „de altfel nu este afirmată decât privitor la lumea materială" şi în consecinţă lasă deschisă problema unităţii unei ştiinţe a fiinţei.

505 Γ, 2, 1003 b 14.

506 Aristotel caracterizează acțiunea axiomelor în demonstrație prin aceeași prepoziție διά (axiomele fiind premisele prime nedemonstrabile care guvernează orice demonstrație în interiorul unui gen determinat): cf. *Anal. post.*, I, 10, 76 b 12-23.

507 Cf. mai sus p. 192 sq.

508 Cf. mai sus n. 338 (referitor la Γ, 2, 1004 a 27 sq.).

509 Despre raporturile dintre *deducție*, pe de o parte, și *generare* și *producere*, pe de altă parte, cf. mai sus, p. 49-52 și 65-66.

510 Despre eșecul unor asemenea tentative (mai ales la Sfântul Toma d'Aquino și la Brentano), cf. mai sus n. 337.

511 *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 a 21.

512 După cum precizează dicționarul lui Bailly, este vorba de o „mlădiță pornind de la rădăcină", care deci, într-un anumit sens, este concurentă cu planta principală. Totuși, nu putem merge până acolo încât să traducem cuvântul prin „*parazit*", așa cum sugerează A. WEBER (*Histoire de la philosophie européenne*, ed. a VII-a, p. 104), gândindu-se fără îndoială la acest pasaj.

513 Aceasta ne indică un pasaj din *De anima*, prin încercarea de a dovedi că nu există o definiție generică a sufletului. Se știe că sufletele constituie o serie în care există anterior și posterior; or, adaugă Aristotel „anteriorul este totdeauna conținut potențial de ceea ce îi este consecutiv" (de exemplu, triunghiul de patrulater sau sufletul nutritiv de sufletul senzitiv) (II, 3, 414 b 29 sq.), ceea ce înseamnă că fiecare termen al seriei îl presupune pe precedentul (astfel, „fără suflet nutritiv nu există suflet senzitiv", 415 a 1). Dar *inversul* acestei teze *nu este adevărat*: cunoscând un termen al seriei, nu știm, doar prin analizarea acestui termen, dacă el este sau nu este urmat de alți termeni: orice termen este *imprevizibil* în raport cu precedentul. Astfel, „la plante, sufletul nutritiv există fără sufletul senzitiv; tot așa, fără simțul tactil nu există nici un alt simț, în timp ce simțul tactil există și fără celelalte simțuri" (415 a 2 sq.). *Mutatis mutandis*, referitor la „seria" categoriilor se poate spune: categoriile secunde nu pot exista fără esență, dar *esența poate exista fără ele*. Sau: știința categoriilor secunde presupune știința esenței, dar din *analizarea esenței nu vor fi niciodată deduse celelalte categorii*.

514 De fapt, o interpretare care pretinde de la Aristotel să-și pună în practică declarațiile despre caracterul întemeietor al esenței este obligată să recunoască faptul că acest temei nu este niciodată dovedit: astfel, există într-adevăr la Aristotel o știință a esenței, adică o știință *primă*, dar, în pofida declarațiilor programatice din cartea E, 1, nu vedem nicăieri *în ce mod* această știință este în același timp *universală*, adică în ce mod universalitatea a ceea ce este se deduce din analizarea esenței. Iată ce constată

și J. Owens, care pune această absență pe seama nedesăvârșirii *Metafizicii* sau cel puțin pe seama pierderii părții sale „pozitive": „Dezvoltarea proiectată..., în cadrul căreia s-ar fi putut ajunge la desăvârșirea doctrinei, nu a parvenit posterității" (*The Doctrine of Being...*, p. 298); ea ar trebui deci „reconstruită" (*ibid.*, p. 289). Ni s-a părut că o metodă mai bună este să cercetăm rațiunile filosofice ale acestei absențe.

515 *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1833, vol. XIV, p. 408 sq. Nu putem însă accepta interpretarea pe care o dă Hegel acestei disproporții: respectiv, că ar exista ceva mai mult în *speculația* lui Aristotel decât în *logica* sa, care este o logică a înțelegerii, adică a gândirii finite, pe când speculația sfărâmă aceste cadre. Ceea ce am spus sugerează deja – și de altfel vom arăta mai precis acest lucru în capitolul următor – că modul de gândire exprimat în *Metafizica* nu este mai puțin „finit" decât cel descris în cele două *Analitici*, ba mai mult, că primul este în raport cu al doilea într-o situație inferioară: aceea de substitut, de înlocuitor în lipsa a ceva mai bun.

516 Ἡ κρατίστη τῶν ἐπιστημῶν (A, 9, 993 a 2).

517 Cf. Z, 1, 1028 b 2.

Partea întâi, capitolul III

1 *Les sophistes*, p. 260.

2 Platon utilizează nediferențiat cei doi termeni (știință: 288 d, 289 a, b, 291 b etc.; artă: 289 c-290 d), care par aici sinonimi.

3 *Euthydemos*, 290 c (trad. în limba franceză MÉRIDIER, modificată).

4 291 bc. Regele este, într-adevăr, cel care, „potrivit versurilor lui ESCHIL [*Cei șapte contra Tebei*, 2-3], este singurul așezat în fruntea Statului, *guvernând tot, comandând tot și făcând totul profitabil*".

5 Dialecticianul este cel care își îndreaptă privirea spre *unitate* (*Phaidros*, 266 b), cel care se ridică până la *principiu* (*Republica*, VII, 533 cd) și care, de acolo, observă *totalitatea*: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός (537 c). Nu ne va surprinde prin urmare că dialectica este, „ca să spunem așa, apogeul și încoronarea științelor" (534 e).

6 291 a. Potrivit lui MÉRIDIER (ed. fr. a dial. *Euthydemos*, în col. Belles-Lettres), Criton „se gândește evident la Socrate" (*ad loc.*). Totuși, acest lucru nu este atât de evident, căci este greu de înțeles de ce Socrate nu și-ar fi recunoscut atunci propria idee în concepția dialecticii susținută de Clinias. Argumentația lui M. Dupréel, conform căreia ar exista în această aluzie la un „om superior" mărturia unui împrumut căruia Platon nu-i recunoscuse încă întreaga importanță, ni se pare deci aici extrem de puternică. În schimb, nu mai putem fi de acord cu autorul atunci când îl identifică în acest om superior pe Hippias (*op. cit.*, p. 261). Ceea ce știm privitor la

„polimatia" lui Hippias (cf. p. 168) nu se potrivește cu concepția dialecticii sugerată de Clinias. În schimb, această concepție are o anumită legătură cu concepția lui Gorgias despre retorică. Cf. p. 261-264.

[7] De fapt, Platon mizează pe dublul sens al verbului διαλέγειν, care, la diateza pasivă, înseamnă *a dialoga*, dar în formă activă înseamnă a pune la o parte, a alege, a tria și, prin urmare, a distinge. Aceste două sensuri fuseseră deja asociate de Socrate în definiția pe care a dat-o dialecticii; cf. XENOPHON, *Memorabilia*, IV, 5, 12: „El a spus că dialogul (διαλέγεσθαι) este numit astfel pentru că aceia care iau parte la el deliberează în comun, distingând (διαλέγοντες) lucrurile potrivit genului lor." Platon nu face direct apropierea între διαλέγεσθαι și διαλέγειν, dar asociază frecvent dialectica și metoda *diviziunii* (διαίρεσις); cf. *Sofistul*, 253 cd; *Phaidros*, 266 bc; dialectica apare numai corelativ în *Phaidros* (*loc. cit.*) și ca metodă de grupare, ceea ce permite apropierea de concepția „sinoptică" a dialecticii, așa cum este expusă ea în cartea a VII-a din *Republica*. Dar aceste semnificații derivate, savante, ale dialecticii nu sunt niciodată deduse clar din semnificația originară, care este arta de a întreba și de a răspunde (*Cratylos*, 390 c). Nu pretindem deloc pentru aceasta că nu există un raport intrinsec între cele două semnificații (iar comentatorii nu vor pierde ocazia să-l reconstituie), ci numai că, *în epoca lui Platon*, devenise deja inutil să justifici folosirea cuvântului *dialectică* apelând la etimologia sa.

[8] *Soph. el.*, 34, 184 a 1, 184 b 1.

[9] *Ibid.*, 184 a 2: οὐ γὰρ τέχνην, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης.

[10] Celelalte texte ale lui Aristotel referitoare la originile dialecticii par la prima vedere contradictorii. Uneori, el pare să-l laude pe Platon pentru că a descoperit dialectica: „predecesorii lui, spune el, nu aveau nici un rol în dialectică (διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον)" (A, 6, 987 b 32). Alteori, el sugerează că dialectica exista deja încă de pe vremea lui Socrate, chiar dacă sub o formă insuficient elaborată: „Dialectica nu era încă în acea vreme o forță destul de puternică pentru a raționa independent de esență despre contrarii" (M, 4, 1078 b 25). Cf. *Soph. el.*, 34, unde Aristotel, lăudându-se că este autorul dezvoltării decisive a *teoriei* dialecticii (cf. 184 a 2-7), notează totuși înrudirea dintre *practica* dialectică și sofistică (183 b 1), în timp ce pe Platon nici măcar nu-l citează printre predecesorii săi, iar pe Socrate pare să-l situeze în prelungirea sofisticii (183 b 8). În sfârșit, un text, redat de Diogenes Laertios și Sextus Empiricus ne arată că Aristotel vedea în Zenon din Eleea pe „inventatorul dialecticii" (εὑρετὴς διαλεκτικῆς) (DIOG. LAERT., IX, 29; fr. 65 R; cf. DIOG. LAERT., VIII, 57; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv dogmat.*, I, 6, 191 Bekker; fr. 65 R). Dar acest ultim text nu ne furnizează de fapt o indicație istorică: Zenon este adevăratul fondator al dialecticii după cum, spune Aristotel în același pasaj, Empedocle este fondatorul retoricii; el a creat lucrul, nu cuvântul. Pe de altă parte, acest fragment este luat, potrivit lui Diogenes Laertios, dintr-o lucrare a lui ARISTOTEL inti-

tulată *Sofistul*, și deci putem presupune că Aristotel se referea aici la Zenon și la Empedocle ca la precursorii a două arte practicate de sofiști: dialectica și retorica. În ce privește textul din cartea A, el este legat de o perioadă în care apartenența lui Aristotel la școala platoniciană îl putea determina să exagereze originalitatea maestrului său. Pe de altă parte, Aristotel, vorbind despre Platon, este tentat să ia cuvântul *dialectică* în sensul lui platonician, sens pe care predecesorii lui Platon îl ignorau. În sfârșit, „predecesorii" care „n-au avut nici un rol în dialectică" sunt, potrivit contextului, pitagoreicii. Rezultă deci că textele cele mai edificatoare sunt cele din *Met.*, M, 4 și din *Soph. el.*, 34, care cel puțin sunt concordante: dialectica exista înainte de Socrate și Platon, chiar dacă sub o formă încă primitivă și empirică, iar Aristotel va elabora teoria acestei practici (teorie pe care el nu o găsește la Platon, fără îndoială pentru că dialectica platoniciană este mai puțin o reflecție asupra artei dialectice, cât o transpunere filosofică a acestei arte). Înțelegem deci în cele din urmă că, atunci când vorbește despre dialectică, Aristotel se referă la *o întrebuințare* anterioară a acesteia, considerată drept cunoscută, *care însă nu coincide cu cea platoniciană*.

[11] *Soph. el.*, 11, 172 a 18.

[12] Ὁ διαλεκτικὸς προτατικὸς καὶ ἐνστατικός (*Top.*, VIII, 14, 164 b 3).

[13] Τὰναντία συλλογίζεται (*Rhet.*, I, 1, 1355 a 34).

[14] „Mi-a plăcut întotdeauna metoda peripateticilor și a Academiei, care constă în a trata despre argumentele pro și contra în orice problemă (*consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi*)... Aristotel fusese primul care a practicat-o, iar succesorii săi o reluară" (CICERO, *Tusculanae disputationes*, II, 3, 9; trad. în limba franceză J. HUMBERT). Cf. *Ad. Att.*, XIII, 19, 4. Din catalogul lui Diogenes Laertios (n° 70), știm că Aristotel compusese niște θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ, titlu pe care M. MORAUX (*Les listes anciennes*..., p. 70) îl leagă de următoarea mărturie a lui ALEX. (*in Top.*, I, 2, 101 a 26; 27, 17): „Există niște... cărți de Aristotel și de Teofrast, unde se găsește o argumentație clădită prin intermediul argumentelor probabile în favoarea propozițiilor contradictorii."

[15] Cf. mărturiile lui PLUTARH și STRABON, *Introd.*, cap. I, p. 24.

[16] *Top.*, VIII, 14, 163 a 36-b 3. Aristotel, amintindu-și de „dialogul sufletului cu sine însuși", cu care Platon asimilează gândirea (*Theaitetos*, 189 e; *Sofistul*, 263 e; cf. *Philebos*, 38 c-e), adaugă: „Și dacă nu avem pe nimeni altcineva cu care să discutăm, vom discuta cu noi înșine." Cf. *De coelo*, II, 13, 294 b 8. În fine, în alt text, Aristotel reproșează vechii dialectici de a nu fi fost „o forță destul de puternică pentru a examina contrariile, independent de esență" (M, 4, 1078 b 23. Despre sensul acestei ultime rezerve, prin care Aristotel preamărește dialectica așa cum a conceput-o el, vezi p. 292-294).

[17] *Top.*, I, 1, 100 a 18.

[18] *Top.*, I, 1, 100 a 22. Traducem συλλογισμός prin *raționament*, și nu prin *silogism*. Credem într-adevăr că acest cuvânt nu are încă în *Topicele* sensul tehnic și propriu-zis aristotelic pe care l-a acreditat după aceea teoria din cele două *Analitici* (se știe că expresiile συλλογίζεσθαι, συλλογισμός sunt deja folosite de Platon în sensul general de *a raționa*, *raționament*; cf *Gorgias*, 479 c; *Cratylos*, 412 a. Mai mult, și în altă parte decât în *Topicele* sau în *Retorica* συλλογίζεσθαι este adesea folosit de Aristotel într-un sens ne-tehnic; cf. H, 1, 1042 a 3, unde συλλογίζεσθαι semnifică: *a recapitula*, *a rezuma*). Problema de a ști dacă în *Topicele* este cunoscută sau nu teoria silogismului, datarea *Topicelor* și raportul cronologic al lucrării cu cele două *Analitici* au fost discutate îndeosebi de H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 78, n. 3 (care susține că în *Topicele* nu este cunoscut silogismul și deci lucrarea este anterioară *Analiticelor*), de F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (în opinia căruia în *Topicele* este cunoscută teoria formală a silogismului, dar nu și teoria silogismului demonstrativ, lucrarea situându-se prin urmare între *Analiticele prime* și *Analiticele secunde*) și, nu mai recent, de E. WEIL, „La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", R. M. M., 1951 (care insistă asupra originilor dialectice ale silogismului *demonstrativ*. Aristotel îi rezervă însă un loc și silogismului *dialectic*: am avea prin urmare de-a face cu o *coexistență* a celor două tehnici și nu cu înlocuirea uneia prin cealaltă). Nu este aici locul să intrăm în detaliile acestei polemici (în cadrul căreia înclinăm să adoptăm punctul de vedere al lui H. Maier). Să spunem numai că, dacă este adevărat că Aristotel nu opune dialectica silogismului, ci *demonstrației*, și că, în consecință, un silogism nedemonstrativ este în principiu posibil (cf. *Anal. pr.*, I, 4, 25 b 30: „Demonstrația este un fel de silogism, dar nu orice silogism este o demonstrație"), nu rezultă totuși că silogismul nu tinde spre demonstrație, ca fiind forma sa cea mai desăvârșită. Silogismul este un procedeu deductiv, descendent, care presupune o cunoaștere aflată în posesia începutului său natural, adică a *principiilor*. Dimpotrivă, dialectica, așa cum vom vedea, nu pornește de la principii, ci le *caută*: ordine a căutării, ea merge de la consecință la principiu, de la mai puțin cunoscut la mai cunoscut, și astfel urcă pe drumul pe care silogismul coboară.

[19] Cf. mai sus, cap. II, §4.

[20] Adică determinate în ceea ce privește apartenența la un gen.

[21] *Anal. post.*, I, 11, 77 a 31.

[22] Καὶ ἡ διαλεκτικὴ πάσαις, s. e.: ἐπικοινωνεῖ (77 a 29; cf. a 26).

[23] Cf. *Soph. el.*, 9, 170 a 38: „Examinarea respingerilor care pornesc de la principiile comune și nu cad sub incidența nici unei arte particulare ține de competența dialecticienilor."

[24] Rezumăm aici, comentându-l, pasajul din *Topicele*, I, 2, 101 a 37-101 b 4.

[25] Nu poate fi vorba de o demonstrație în sensul strict al cuvântului, pentru că silogismul demonstrativ (adică științific) se găsește totdeauna în interiorul unui gen și pornește de la principiile *proprii* genului respectiv.

[26] Cf. L. M. RÉGIS, *L'opinion chez Ar.*, p. 83-86; LE BLOND, *Logique et méthode...*, p. 9-16; E. WEIL, *La place de la logique...*, p. 296-299; P. WILPERT, *Aristoteles und die Dialektik*, Kant-Studien, 1956-1957, p. 247-257.

[27] *Top.*, I, 1, 100 b 21.

[28] Am văzut mai sus care este raportul ambiguu între verosimilitatea discursului și adevărul lucrurilor: lăsându-ne conduși de discurs, suntem siguri că nu pierdem niciodată în întregime adevărul, dar nu suntem niciodată siguri că ajungem în miezul lui. Cf. Partea I, cap. II, §1, p. 114-115 (în legătură cu pasajele din α, 1, 993 a 30 sq. și din *De coelo*, II, 13, 294 b 8-10).

[29] *Critica rațiunii pure*, Introd., III.

[30] Nu putem să nu recunoaștem în definiția ironică pe care o dă DESCARTES filosofiei timpului său, respectiv de „artă de a vorbi în mod verosimil despre toate lucrurile" (*Discours de la méthode*, Partea I, p. 6, ed. Gilson) amintirea unei oarecare definiții scolastice a dialecticii, concepute probabil astfel încât să rezume într-o formulă unică diferitele caracteristici pe care Aristotel le-a recunoscut succesiv în această artă: într-adevăr, nu ne putem imagina o mai bună definiție sintetică a dialecticii decât aceea care o prezintă drept arta de a vorbi, adică de a enunța teze și antiteze în egală măsură *verosimile* despre ființă în *totalitatea* sa; avem aici exact acea *consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi* despre care vorbește CICERO (vezi mai sus, n. 14), prezentând în plus referirea, atât de tipic aristotelică, la caracterul de simplă verosimilitate a tezelor dialectice (prin *verosimil* este tradusă expresia lui Aristotel, ἔνδοξον).

[31] *Gorgias*, 456 bc, trad. în limba franceză A. CROISET.

[32] *Ibid.*, 456 ab.

[33] Privitor la această problemă, fie-ne permis să trimitem la articolul nostru „Sur la definition aristotélicienne de la colère", în *Rev. phil.*, 1957, mai ales p. 304-305 și 316-317.

[34] „Trebuie", spune ARISTOTEL, „să vorbim despre fiecare subiect cu precizia pe care el o comportă"; or, există subiecte care, fiind ele însele imprecise, nu permit să se vorbească despre ele cu precizie: așa stau lucrurile cu etica; „greșeala ar fi să așteptăm de la matematician argumente doar persuasive, iar de la retor demonstrații științifice" (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b 23-27). Acest text nu ne amintește numai opoziția dintre demonstrație și retorică, ci ne sugerează că probabilitatea retorică este singura legitimă acolo unde nu există subiect pentru cunoașterea demonstrativă – idee care l-ar fi indignat pe Platon. Bazându-se tot pe imposibilitatea științei,

Gorgias și, după el, Isocrate vor institui atotputernicia persuasiunii *retorice*, generatoare de *opinie*, și nu de știință. Aceasta este una din temele tratatului lui GORGIAS *Despre neființă* (cf. mai sus, cap. II, §1, p. 101 sq.). Cf. ISOCRATE, *Helena*, 4: „Este mult mai important să avem opinii potrivite despre lucruri utile decât o știință exactă despre lucruri inutile" (text care trebuie apropiat de pasajul din *De part. anim.*, I, 5, 645 a 1 sq., unde ARISTOTEL compară perfecțiunea puțin cam îndepărtată a cunoașterii Cerului cu proximitatea și caracterul familiar al cunoașterii biologice). Dată fiind binecunoscuta antipatie a lui Aristotel față de Isocrate, această convergență nu se poate explica printr-o preluare directă, ci prin adeziunea comună – însoțită, ce-i drept, de unele rezerve la Aristotel la o temă care trebuie să fi fost tradițională în rândul retorilor. Cf. și GORGIAS, *Helena*, 11; ISOCRATE, *Ad. Nic.*, 41; *Antidosis*, 271. Despre aceste teme la Isocrate, cf. E. MIKKOLA, *Isokrates*, Helsinki, 1954, p. 196-200; despre raporturile dintre Isocrate și Aristotel, o bună clarificare în L. TORACCA, *Il libro I del De partibus animalium di Aristotele*, Neapole, 1958, p 8-13 (în legătură cu *De part. anim.*, I, 1, 639 a 1 sq., pasaj pe care îl comentăm și noi) și recenzia noastră la acest capitol în *R.E.G.*, 1960. Despre influența anumitor teme retorice asupra lui Aristotel, cf. și comunicarea noastră *Science, culture et dialectique chez Ar.*, în *Actes du Congrès G. Budé, Lyon*, 1958, p. 144-149 (unde am făcut greșeala de a nu-l menționa pe Isocrate). În ceea ce privește reabilitarea modernă a retoricii, a se vedea lucrările lui CH. PERELMAN și L. OLBRECHTS-TYTECA, mai ales *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952.

[15] Cf. articolul nostru *Sur la définition aristotélicienne de la colère*, p 304-305.

[16] Cf. PLATON, *Omul politic*, 292 c; *Theaitetos*, 170 a.

[17] Trebuie să recunoaștem totuși aici, o dată pentru totdeauna, ceea ce datorăm lucrării lui DUPRÉEL, *Les sophistes*, în care găsim conexiuni și comparații extrem de sugestive. Cu toate acestea, nu putem fi de acord cu autorul atunci când se crede în măsură să identifice persoana reală din spatele cutărui sau cutărui interlocutor dintr-o dezbatere; în această privință, istoria nu ne-a transmis decât un ecou indistinct și, în orice caz, anonim. Spre exemplu, nu am putea să-i atribuim lui Hippias aceeași importanță pe care i-o dă Dupréel, urmând indicii a căror fragilitate a fost de multă vreme demonstrată de DIÉS (*Autour de Platon*, I, p. 187 sq., în legătură cu lucrarea lui E. DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon*).

[18] Cf. mai sus, începutul prezentului capitol.

[19] *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 10 sq.

[40] *Ibid.*, 1094 a 27.

[41] Evident, nu am putea spune același lucru despre literatura greacă, mai

ales despre poeții tragici.

[42] *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 27.

[43] 291 c.

[44] A, 2, 982 b 2, 5-7. Cf. ROSS, *Metaph.*, I, 121; J. SOUILHÉ, *in Eth. Nic.*, I, ad. 1094 a 26.

[45] A, 1, 981 b 28.

[46] A, 2, 982 b 4-5.

[47] Cf. *Charmides* 175 b: „Această *știință pe care o caut*, care contribuie cel mai mult la fericire, ce este ea?"; *Epinomii*, 976 cd: „Trebuie să descoperim o știință care să fie țelul omului cu adevărat înțelept... Este o cercetare foarte dificilă aceasta pe care o întreprindem, *căutând... o știință* care să merite acum și pe bună dreptate să fie numită înțelepciune."

[48] Se va observa că subiectul *Rivalilor* este chiar titlul lucrării de tinerețe a lui ARISTOTEL, Περὶ φιλοσοφίας. Este vorba evident despre o coincidență (pentru că subtitlurile dialogurilor platoniciene datează din perioada clasării lor în tetralogii), dar care subliniază cel puțin o înrudire de conținut și permanența unui gen.

[49] 133 c.

[50] 135 a.

[51] 137 c.

[52] 137 de.

[53] 135 d.

[54] Fr. 165 Diels (cf. DIOG., LAERT., IX, 37).

[55] *Hippias minor*, 368 be. Despre polimatia lui Hippias, a se vedea și *Hippias maior*, 285 b, 286 ab. PLATON folosește de asemenea, pentru a-i desemna pe vechii sofiști (prin opoziție cu cei care „se vor specializa" în eristică), expresia πάσσοφοι (*Euthydemos*, 271 c).

[56] *Rivalii*, 138 b.

[57] 138 c.

[58] 135 c.

[59] Ca și celelalte dialoguri apocrife, este imposibil ca *Rivalii* să fi fost scris înainte de epoca lui Aristotel: secolul al III-lea, în opinia lui SOUILHÉ (*Notice*, p. 110-112), a doua jumătate a secolului al IV-lea, în opinia lui CHAMBRY (*Notice*, p. 67). Dar, așa cum bine a arătat Dupréel, caracterul relativ târziu al acestor dialoguri nu implică faptul că ele ar reprezenta un simplu plagiat al textelor platoniciene sau chiar aristotelice (în această ultimă privință, BRUNNECKE: *De Alcibiade II qui fertur Platonis*, Gottingen, 1912, citat de SOUILHÉ, p. 111), și că în consecință nu ar putea fi utilizate ca surse autonome. Într-adevăr, nimic nu împiedică faptul ca una dintre sursele acestor dialoguri să o fi constituit scrierile, pierdute astăzi, ale al-

tor socratici, ca Antisthenes sau Eschines, și ca autorii lor să fi cunoscut chiar, cum precizează Dupréel, „în întregime sau parțial scrieri originale ale sofiștilor înșiși" (*op. cit.*, p. 144, n. 1). Acest lucru îl recunoaște de altminteri și J. SOUILHÉ: „Aceste opere fac să retrăiască în parte, sub ochii noștri, activitatea intelectuală a Academiei și a *mediilor mai mult sau mai puțin apropiate de școala platoniciană*... Dialogurile pseudo-platoniciene pot să ne dea o idee despre genul de literatură care a gravitat timp de secole în jurul numelor lui *Socrate* și Platon... Ele ne permit să cunoaștem temele la modă" (p. x; s. n.). În această calitate utilizăm și noi aici dialogul *Rivalii*, respectiv ca mărturie a atmosferei intelectuale în care, sau în raport cu care, s-a constituit problematica aristotelică.

[60] *Rivalii*, 135 e.

[61] 136 cd.

[62] 136 ab.

[63] BRUNNECKE, op. cit.

[64] Astfel, regăsim tema „concursului", a „luptei pentru întâietate" în *Philebos*, în *Rivalii* și, chiar dacă sub o formă mai abstractă, în distincția aristotelică între o filosofie primă și o filosofie secundă.

[65] Ar fi interesant să reconstituim aceste probleme disputate, aceste teme de dezbatere, a căror cunoaștere ne-ar permite poate să descoperim linii directoare sau linii de forță nebănuite în activitatea filosofică, după toate aparențele atât de bogată și debordantă, a Atenei secolului al V-lea și a începutului secolului al IV-lea – ansamblu plin de viață și mișcare, în cadrul căruia numai o privire retrospectivă ne ajută să izolăm individualități ca Platon și Aristotel, a căror proeminență nu a fost probabil imediat recunoscută de către contemporani. Am văzut mai sus un alt exemplu care ilustrează aceste probleme disputate: φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει (cap. II, §1, p. 104). Aceste întrebări se deosebesc de cele care vor fi dezbătute în secolul următor în cadrul școlii platoniciene (de exemplu, numărul matematic este identic sau nu cu Numărul ideal? prudența este o știință sau o virtute? etc.) prin caracterul lor mai general și mai puțin didactic: putem presupune că învățătura sofiștilor a fost în stare să capteze interesul unui public vast.

[66] Fr. 165 Diels, citat de SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 265, Cf. CICERO, *Acad. pr.*, XXIII.

[67] DIOG. LAERT., IX, 37.

[68] Fr. 40 Diels.

[69] Democrit însuși va face haz de „oamenii îndesați de cunoștințe" dar care totuși sunt „lipsiți de judecată" (fr. 64 Diels): dovadă că el nu se considera ca făcând parte dintre ei.

[70] „Care sunt deci mai presus de toate... științele pe care trebuie să le

învețe cel care se ocupă de filosofie, pentru că el nu trebuie să le învețe pe toate și nici un mare număr dintre ele?" (*Rivalii*, 135 a).

[71] Din acest punct de vedere, Hippias, venind după Gorgias, este un reprezentant întârziat al idealului polimatic. Dar nu ne putem îndoi că evoluția generală a sofisticii se îndreaptă de la polimatie către ideea unei arte care să fie universală, fără ca pentru aceasta să se confunde cu cunoașterea tuturor artelor. Un pasaj din *Euthydemos* ne amintește că tinerii sofiști Euthydemos și Dionysodoros au început prin a dori să fie universali (πάσσοφοι) (271 c), înainte de a-și da seama că le este de ajutor o singură știință: eristica (272 b). La această ultimă concepție despre sofistică va face aluzie Platon, atunci când îl va defini pe sofist drept „un atlet al discursului, a cărui *specialitate* este eristica" (*Sofistul*, 231 a): περὶ λόγους ... τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος.

[72] Cf. mai sus, cap. II, §1, la început. Expresia *ars artium* o găsim la Sfântul TOMA D'AQUINO (*In Anal. post.*, lect. 1, n° 3, ed. leoniană), unde desemnează dialectica aristotelică. Sfântul Toma se raliază astfel, fără îndoială involuntar, unei tradiții „retorice" pre-aristotelice, care de altminteri s-ar fi putut transmite direct până la el prin tradiția „artelor liberale".

[73] Socrate cel din *Charmides* critică o concepție potrivit căreia în timp ce „toate celelalte științe sunt științe ale unor lucruri altele decât ele însele" „înțelepciunea este știința celorlalte științe și totodată a ei înseși" (166 bc). El respinge această concepție mai puțin în numele unei concepții „intenționale", care să interzică întoarcerea reflexivă a științei asupra ei înseși, cât în numele unei concepții *zonale* a cunoașterii: „Definim fiecare știință spunând nu numai că este o știință, ci o știință specifică având un obiect specific" (171 a). Ceea ce pare îndeosebi vizat sub numele de „știință a științelor" nu este deci atât proiectul unei cunoașteri a sinelui, cât acela al unei științe sau al unei arte universale, așa cum năzuiau să fie retorica lui Gorgias sau cultura generală a lui Isocrate. Poate că este aici locul să amintim că ideea modernă de *reflecție* este străină gândirii grecești: acel „cunoaște-te pe tine însuți" nu este, nici chiar la Socrate, o invitație la cunoașterea de sine (în ciuda tuturor interpretărilor moderne ale acestei formule), ci un îndemn la recunoașterea propriilor noastre limite; formula respectivă nu poate însemna decât următorul lucru: cunoaște ce ești, adică faptul că ești muritor (cf. F. DIRLMEIER, *Archiv f. Religionswissenschaft*, XXXVI, 1940, p. 290 și J. MOREAU, Contrefaçon de la sagesse, în *Les sciences et la sagesse*, (V[e] Congrès des Soc. de Philos. de langue fr., Bordeaux, 1950, p. 89-92).

[74] La argumente de acest gen răspunde nu numai dialogul *Gorgias* al lui PLATON (mai ales pasajul 485 d sq.), ci toată literatura discursurilor numite *socratice* (Σωκρατικοὶ λόγοι), care va înflori încă mult timp în școlile apărute ca urmare a influenței lui Socrate. Cum notează Diès în această privință, nu numai viața lui Socrate cere o apologie, dar și moartea sa,

această moarte pe care cuvântul filosofului nu a putut să o împiedice și care trebuie să fi părut dezonorantă unei societăți atât de convinse de virtuțile vorbirii, încât contopea în aceeași expresie cauza nedreaptă și discursul deficient (ἥττων λόγος). Cf. ARISTOFAN, *Norii*, v. 892 sq.; PLATON, *Hipp. mai.*, 304 ab (A. DIÈS, *Autour du Platon*, I, p. 172). Este ca și cum am avea în față un proces postum al lui Socrate și, prin el, al filosofiei, pe care literatura socratică nu l-a câștigat niciodată pe deplin.

[75] Γ, 2, 1004 b 25.

[76] Într-adevăr, dialectica nu este atât arta de a întreba și de a răspunde, cât arta de *a întreba* (cf. *Soph. el.*, 11, 172 a 18). Căci, pentru a răspunde, trebuie să cunoști, iar dialectica nu pretinde că ne-ar furniza vreo cunoaștere. XENOPHON observă că Socrate întreabă mereu și *nu răspunde niciodată* (*Memorabilia*, IV, 4, 10). Cf. *Soph. el.*, 34, 183 b 7.

[77] Cf. mai sus, n. 4.

[78] *Theaitetos*, 170 a. *Omul politic*, 292 c.

[79] XENOPHON, *Memorabilia*, I, 2, 9-10; *Dissoi Logoi*, VII, 4.

[80] Socrate nu ridiculizează numai competența iluzorie sau simulată: de exemplu, el nu se îndoiește nici o clipă că Laches este un bun strateg și Euthyphron un autentic ghicitor.

[81] *Gorgias*, 455 b sq.

[82] Frecvente comparații între politică și medicină în *Gorgias*: 477 e-478 d, 505 a, 521 e-522 a etc.

[83] Cf. mai sus, cap. II, §4.

[84] *Rep.* VII, 534 c.

[85] *Rivalii*, 137 c. Cf. *Phaidon*, 97 d; *Gorgias*, 465 a (unde cunoașterea binelui suprem îl deosebește pe filosof de retor).

[86] 137 c.

[87] Cf., în afară de textele clasice din *Republica* și textul citat deja din *Euthydemos*, *Menexenos*, 246 e; *Charmides*, 174 cd; *Alcibiade* II, 145 ce.

[88] Partea I, disp. I, sect. 2.

[89] Cf. mai ales Γ, 1, 1003 a 21 sq.

[90] Cf. A, 1, 981 b 28; 2, 982 b 2; și, sub o formă mai elaborată, știința a ceea ce este prim fiind de acum înainte asimilată cu teologia: E, 1, 1026 a 19.

[91] E, 1, 1026 a 21.

[92] În opinia lui EISLER (*Worterbuch der philosophischen Begriffe*, ed. a IV-a, sub v°), autorul acestei distincții ar fi un anume MICRAELIUS (*Lexicon philosophicum*, 1653). Petrus FONSECA descrie deja *metaphysica generalis* și elementele ce o deosebesc de teologie, precizând că prima are drept obiect *ens quatenus est commune Deo et creaturis* (*In Metaph.*, Lyon, 1591, 490-504). În ceea ce privește această distincție, a se vedea și

BAUMGARTEN, *Metaphysica*, ed. a II-a, 1743, §1-3.

[93] De exemplu A, 2, 982 a 12: „Cunoașterea sensibilă este comună tuturor; de aceea ... ea nu are nimic filosofic."

[94] „Ființa este comună tuturor lucrurilor" (Γ, 3, 1005 a 27); cf. B, 3, 998 b 20; I, 2, 1053 b 20.

[95] E, 1, 1026 a 23-31.

[96] *De part. anim.*, I, 639 a 1-10 (trad. în limba franceză LE BLOND, modificată).

[97] Nu putem să nu opunem acest text celui din *Rivalii*, unde omul cultivat era ridiculizat ca fiind al doilea în toate genurile.

[98] Cf. A, 2, 982 a 27; M, 3, 1078 a 10; *De an.*, I, 1, 402 a 2; *Top.*, II, 4, 111 a 8.

[99] *Pol.*, III, 11, 1282 a 6.

[100] Cf. *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 21.

[101] *De part. anim.*, I, 1, 639 a 5. Evident, trebuie să dăm acestor termeni un sens mai general decât cel strict estetic. Dar faptul că Aristotel nu întrebuințează adverbul ἀληθῶς ne arată clar că el are în vedere o calitate formală a discursului, și nu conținutul său de adevăr.

[102] 639 a 12.

[103] 639 a 15-b 10.

[104] Această atribuire, oricât de ciudată ar fi, este indicată de context și este mai ales, așa cum vom vedea, confirmată de toate expunerile din *Topicele*. Nu putem prin urmare să admitem în această chestiune rezervele formulate de cei doi editori francezi mai recenți ai textului. Nu este suficient să spunem împreună cu LE BLOND că Aristotel se adresează aici „în mod explicit oamenilor cultivați, ... se preface că se *acomodează* cu cei care au primit o educație de acest gen, și pe asemenea auditori se străduiește să-i pună la curent cu metoda sa" (*Introd.*, p. 52-53, s. n.). De asemenea, considerăm inutilă distincția introdusă de P. LOUIS: „Indiferent care spirit cultivat trebuie să fie capabil să furnizeze răspunsuri la aceste probleme [de metodă], dar Aristotel se străduiește să-l dea în calitate *de filosof*" (*Introd.*, p. XII, s. n.). În plus, nu putem conchide din acest text că „Aristotel, de la începutul tratatului, arată limpede pentru ce fel de public scrie. El se adresează explicit oamenilor cultivați" (*ibid.*, p. XXI). Aristotel nu se mulțumește să *se adreseze* oamenilor cultivați; tocmai în calitate de om cultivat, a cărui activitate se *contopește* aici cu aceea a filosofului, intervine el în această primă carte (și numai aici) din tratatul *Despre părțile animalelor*, care este o introducere metodologică generală la tratatele de biologie; în acestea, Aristotel va vorbi în calitate de savant. Cf., în același sens, L. TORRACA, *Il libro I del De Part. animal.*, p. 3-15.

[105] *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b 23 sq. (trad. în limba franceză J. SOUILHÉ, modificată).

[106] P. LOUIS, *op. cit.*, p. XXI.

[107] Cf. începutul acestui capitol.

[108] La drept vorbind, ARISTOTEL nu prezintă critica decât ca pe o „parte a dialecticii" (*Soph. el.*, 8, 169 b 25; 11, 171 b 4). Dar ea reprezintă singura întrebuințare cu adevărat legitimă a dialecticii. Atunci când dialectica nu se mulțumește numai să respingă, cu alte cuvinte atunci când silogismul dialectic aspiră să conchidă printr-o concluzie pozitivă și nu negativă, el nu conchide decât *în aparență* și din acest punct de vedere nu se deosebește de raționamentul sofistic. Dialectica poate arăta că acela care pretinde că știe nu știe: în asta rezidă rolul ei *critic*. Dar, în loc să denunțe ignoranța adversarului, dialectica poate să o exploateze: ea este atunci „capabilă să dovedească o concluzie falsă datorită ignoranței celui care dă răspunsul" (8, 169 b 26); și dacă o astfel de concluzie este întâmplător adevărată, ea „nu este decât o aparență adecvată lucrului despre care este vorba" (169 b 22. Despre sensul acestei rezerve, cf. mai sus, cap. II, §4, p 216, referitor la argumentul lui Bryson privind cvadratura cercului). Pe scurt, dialectica respinge cu adevărat (și atunci ea este *critică*); dar nu demonstrează decât în *aparență*, fie că este vorba de o concluzie adevărată, fie că este vorba de o concluzie falsă (în acest ultim caz avem de-a face cu o concluzie doar verosimilă). Dialectica este deci legitimă atunci când neagă și eristică atunci când afirmă. Prin primul dintre aceste aspecte, ea este moștenitoarea dialecticii socratice; prin al doilea, moștenește retorica sofiștilor; Aristotel îi recunoaște însă primeia dintre aceste întrebuințări puterea universală pe care retorii o atribuiau celei de-a doua; el recunoaște chiar și celei de-a doua întrebuințări o valoare relativă pe care Socrate o nega: în afară de funcția sa critică, Aristotel admite că „se cere de la dialectică, *din cauza înrudirii sale cu sofistica*, nu numai să fie capabilă să pună la încercare valoarea adversarului într-o manieră dialectică, dar și să pară a cunoaște lucrul aflat în discuție" (34, 183 b 1). Prin urmare, câtă vreme prima dintre aceste întrebuințări este legitimă în chip nemijlocit, cea de-a doua ar fi legitimă numai cu condiția de a se înfățișa drept ceea ce este, adică o artă a aparenței, și de a se nega astfel pe sine, specificul aparenței fiind tocmai acela de a se prezenta drept ceea ce nu este. Deși Aristotel nu trage niciodată această concluzie în mod explicit, vedem, pe această cale, că întrebuințarea *aparent* pozitivă a dialecticii este destul de aproape de a se contopi cu întrebuințarea sa critică. Vom regăsi această dualitate a sensurilor și aceeași alunecare de la unul la celălalt în terminologia kantiană: dialectica este în același timp „logică a aparenței", adică „artă de a suscita în mod dogmatic o aparență" (*Critica rațiunii pure*, „Logica transcendentală, Introd., IV", *ad fin.*), dar și „critică a aparenței" (*ibid.*, III, *ad fin.*). Dar, „a descoperi aparența" înseamnă totodată „a o împiedica să ne înșele" („Dialectică transcendentală, Introd., I", *ad fin.*), astfel încât, în cele din urmă, dacă înțelegem prin logica aparenței nu numai arta de a produce această aparență, dar și o reflecție asupra acestei arte,

cum este cazul la Aristotel, atunci logica aparenței și critica aparenței nu vor fi departe de a se contopi.

[109] *Soph. el.*, 11, 172 a 22 sq., 172 a 30 sq.

[110] *Ibid.*, 11, 172 a 27. Cf. *Top.*, I, 2, 101 b 3: „*Din cauza naturii sale investigatoare* (ἐξεταστική), dialectica ne deschide calea spre principiile *tuturor* cercetărilor."

[111] Cf. mai sus, cap. II, §4, p. 210 sq.

[112] Vom nota în această privință formularea negativă a celui mai universal principiu dintre toate, principiul contradicției: „*Este imposibil* ca același atribut să aparțină și în același timp să nu aparțină aceluiași subiect și sub același raport" (Γ, 3, 1005 b 19). Acest principiu nu are sens decât în mod *polemic*: el nu apare decât atunci când este negat și nu este dovedit decât împotriva unui adversar, real sau fictiv. Dacă aceia care negau principiul contradicției nu ar fi existat în istorie, Aristotel ar fi trebuit să-i inventeze din necesitatea justificării *dialectice* a principiului, singura posibilă, dată fiind generalitatea acestuia.

[113] Cf. cap. II, §1, p. 99 și §4, p. 211.

[114] Cf. mai sus, cap. II, §4.

[115] Despre rolul dialogului *Parmenide* în această trecere, cf. comentariul lui E. BRÉHIER, *Sophia*, 1938, p. 33-38 (*Et. de philos. antique*, p. 232-236).

[116] *Soph. el.*, 11, 172 a 38.

[117] *In Parmen.*, 1108, 19 Cousin[2]. În ceea ce privește problema negației în neoplatonism, nu putem decât să trimitem la paginile lui E. BRÉHIER din „L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec", *R.M.M.*, 1919, reprodus în *Etudes de philosophie antique*, p. 248 sq., mai ales p. 263-266.

[118] După cum indică BRÉHIER (*art. cit.*, p. 257), expresia îi aparține lui PLOTIN, VI, 8, 19; 38.

[119] *Art. cit.*, p. 265.

[120] Vezi mai sus p. 99 și articolul nostru citat, *Sur la définition aristotélicienne de la colère*, p. 304.

[121] *Soph. el.*, 11, 172 a 15.

[122] Exemplu citat de ARISTOTEL în *Top.*, I, 4, 101 b 29 sq. Acest pasaj este comentat în E. BRÉHIER, „La notion de problème en philosophie", reprodus în *Etudes de philosophie antique*, p. 11.

[123] *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 24.

[124] Aristotel definește o dată dialectica pe această cale: ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστι (*Anal. pr.*, I, 1, 24 a 24). Este evident că raționamentul apodictic nu poate să depindă de o alegere al cărei principiu i-ar scăpa, câtă vreme atârnă de opinia interlocutorului. Cf. ALEX., *In Soph. el.*, 95, 11 (referitor la 172 a 16).

[125] Intuim totuși aici la ce nivel se va putea manifesta revanșa dialecticii: primele propoziții ale științei, neputând fi demonstrate (cf. *Introd.*, cap. II), vor fi, în sensul strict al termenului, *problematice*.

[126] *Anal. post.*, II, 5, 91 b 18.

[127] *Anal. pr.*, I, 31, 46 a 31; cf. *Anal. post.*, II, 5, 91 b 16 sq.; *Met.*, Z, 12, 1037 b 27 sq.

[128] *Anal. pr.*, I, 31, 46 a 32.

[129] *Anal. post.*, II, 5, 91 b 18. Evident, trebuie să remarcăm că același cuvânt λαμβάνειν (*poser* în limba franceză, tradus de noi în primul caz prin „a afirma" și în al doilea caz prin „a presupune", n. t.) nu trebuie luat aici în același sens ca în textul din *Anal. pr.* citat mai sus (p. 291), unde el stabilea opoziția dintre afirmația științifică și interogația dialectică. Aici, dimpotrivă, el desemnează postulatul dialectic, opus demonstrației științifice.

[130] *De part. anim.*, I, 3, 643 b 20.

[131] *Ibid.*, 643 b 17.

[132] Dacă ar trebui să facem o comparație, observăm că, așa cum am sugerat în mai multe rânduri, întrebuințarea kantiană se apropie cel mai mult de cea aristotelică a dialecticii. De altfel, Kant împrumută din terminologia aristotelică opoziția fundamentală dintre *analitică* și *dialectică*.

[133] Se va observa că această critică se apropie foarte mult de aceea pe care Aristotel o formulează la adresa silogismului dialectic, care conchide în virtutea unor considerații prea generale, plecând de fapt de la un termen mediu care nu este cu adevărat „mediu", deoarece, contrar regulilor silogismului demonstrativ, el are o extensiune superioară termenului major. În consecință, un asemenea silogism nu poate să conchidă decât accidental adevărul. Cf. critica argumentului lui Bryson (mai sus, cap. II, p. 216, n. 400).

[134] M, 4, 1078 b 23 sq.

[135] Platon va rămâne fidel inspirației socratice atunci când va scrie în *Phaidros*: „În orice problemă... există un punct de plecare unic pentru oricine vrea cu adevărat s-o discute: anume, de a ști care este, ipotetic, obiectul discuției; dacă nu, eșecul este inevitabil. Or, un fapt care scapă celor mai mulți este că *ei nu cunosc esența fiecărui lucru; de aceea, închipuindu-și că o cunosc, ei neglijează să se pună de acord la începutul cercetării, dar, înaintând, ei plătesc prețul acestei neglijențe, căci nu cad de acord nici cu ei înșiși, nici cu ceilalți.*" (237 b).

[136] *Metaph.*, II, p. 422.

[137] Acest caracter al dialecticii a fost subliniat de Aristotel și de comentatori: dialectica este ἐξεταστική, spune ARISTOTEL (*Top.*, I, 2, 101 b 3), πειρητικὴ καὶ ἐπιχειρηματική, comentează ALEXANDRU (*ad loc.*, 32, 9-10).

[138] Cf. *Introd.*, cap. II.

[139] *Top.*, I, 12.

[140] Așa se explică permanența în timp a dialogului filosofilor. Cf. mai sus, cap. I, *ad fin.*

[141] Toate regulile a ceea ce am numit dialectică *pre-științifică* se rezumă de fapt la următoarea: a găsi termenul mediu.

[142] Se știe că, în silogismul demonstrativ, termenul mediu trebuie să aibă o extensiune mai mare decât termenul minor, adică decât subiectul concluziei. Această simplă constatare este suficientă pentru a arăta că nu se poate demonstra nimic *despre* ființă.

[143] *Système d'Aristote*, p. 235.

[144] *Ibid.*, p. 230.

[145] *Ibid.*, p. 235.

[146] *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, *loc. cit.*, p. 314.

[147] Τὸ μὲν γάρ αἴτιον τὸ μέσον (*Anal. post.*, II, 2, 90 a 6).

[148] Cf. M, 4, 1078 b 24.

[149] A, 1, 981 b 28.

[150] L. ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, *loc. cit.*

[151] În această privință, este caracteristic faptul că din opoziția aristotelică între dialectică și știință Hamelin conchide că pentru Aristotel „nu mai există nimic comun între căutarea adevărului și dialectică" (*loc. cit.*). La fel, Robin nu poate concepe că Aristotel a trădat idealul matematic al maestrului său până în punctul de a fi vrut să facă filosofia să coboare la nivelul infra-științific al dialecticii. În ce-l privește, Brunschvicg admite de bună voie că metafizica lui Aristotel este dialectică, dar în sensul în care, potrivit lui Aristotel însuși, speculațiile dialectice sunt „verbale și vide". În virtutea propriilor supoziții filosofice, nici unul dintre acești autori nu putea să facă dreptate dialecticii aristotelice și *a fortiori* să-i acorde un loc esențial în construcția filosofică a lui Aristotel. Invers, autorii germani, ca Michelet sau Zeller, inspirându-se adesea din hegelianism, insistă asupra rolului pozitiv al dialecticii, dar ei o înțeleg anacronic, ca pe o logică a contradicției și a depășirii, superioară datorită acestui fapt analiticii, interpretate de Hegel ca „logică a înțelegerii", „istorie naturală a gândirii finite." -În realitate, dialectica, așa cum o concepe Aristotel, nu merită nici să fie excesiv onorată, dar nici să i se știrbească demnitatea. Meritul de a fi evaluat cu cea mai mare exactitate rolul dialecticii în metafizica lui Aristotel îi revine lui Ch. Thurot, un autor care cu greu poate fi suspectat de subiectivisme filosofice. Cf. CH. THUROT, *Etudes sur Ar.: Politique, dialectique, rhétorique*, 1860, mai ales p. 132 sq.

[152] *Art. cit.*, p. 296 sq.

[153] ... διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει (Γ, 2, 1004 b 22-25).

[154] *Ibid.*, 1004 b 20.

[155] *Soph. el.*, 1, 165 a 22; 11, 171 b 28.

[156] Ἔστι δὴ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική (Γ, 2, 1004 b 25).

[157] Într-un text din *Respingerile sofistice*, ARISTOTEL, definind caracteristicile argumentației dialectice, stabilește involuntar caracterul dialectic al argumentelor ce au drept obiect ființa în general: „Argumentul dialectic nu este limitat la un gen definit de lucruri, nu este demonstrativ și nu este la fel ca argumentul având ca obiect universalul (οὐδὲ τοιοῦτος οἷος ὁ καθόλου)" (11, 172 a 12). (Interpretarea ultimului termen al frazei de către ALEX., 93, 21 sq., este inacceptabilă: καθόλου desemnează aici universalitatea genului, și nu „universalitatea" ființei, care este contestată în calitatea ei de universalitate generică). Și mai interesant este felul în care Aristotel justifică primul și ultimul dintre aceste trei caractere: „Într-adevăr, nu toate ființele sunt cuprinse în vreun gen unic și, nici chiar dacă ar fi, ele nu ar putea să se supună acelorași principii" (172 a 14). Recunoaștem aici tema esențială a speculației lui Aristotel despre ființă. Dacă ființa în general (Aristotel nu o numește încă ființa ca ființă) nu este un gen, atunci trebuie să fim de acord că despre ființă în general nu se poate vorbi decât în mod dialectic.

[158] Ar rămâne de examinat textul din cartea K, paralel cu acela din cartea Γ. Dar aici preocuparea de a distinge dialectica și ontologia *prin chiar obiectul lor* (chiar dacă în cartea Γ se afirmă identitatea domeniilor lor) trădează o dată mai mult zelul stângaci al unui autor ulterior, îngrijindu-se să păstreze demnitatea de *știință* a filosofiei ființei (confundate aici cu filosofia primă). Într-adevăr, se spune aici că, dacă dialectica și sofistica se ocupă de accidentele ființelor, numai filosofia se ocupă de accidentele „ființelor *ca ființe*" și de „Ființa prin sine în calitate de ființă" (K, 3, 1061 b 7). Dar ne întrebăm atunci din ce perspectivă se vor ocupa dialectica (și sofistica) de accidentele ființelor, fiind știut că nu în calitate de *aceasta* sau *aceasta* va fi considerată ființa de către ele (care nu sunt științe și nu au ca obiect un gen determinat). Cât privește „Ființa prin sine în calitate de ființă", vom recunoaște aici acel amalgam între ființa divină și ființa ca ființă, care caracterizează după cum am văzut doctrina cărții K și îi atestă neautenticitatea. Contradicția dintre textul cărții Γ și textul paralel al cărții K a fost limpede sesizat de CH. THUROT, *op. cit.*, p. 207.

[159] Cf. mai sus, cap. I, §1, *ad fin.* Despre ἔλεγχος, cf. *Soph. el.*, mai ales cap. 1 și 8.

[160] Despre distingerea sensurilor ca procedeu dialectic, cf. *Top.*, VI, 2, 139 b 28; VI, 13, 150 b 33; *Soph. el.*, 33, 183 a 9-12.

[161] Despre analogie, cf. *Rhet.*, III, 10, 1411 a 1, b 3; 11, 1412 a 4; *Top.*, V, 8, 138 b 24. Am putea spune că analogia este o formă inferioară de inducție. Inducția aparține acestei întrebuințări a dialecticii pe care am numit-o

pre-științifică, în sensul că, deși nu este ca atare un procedeu riguros, ea izbutește totuși să descopere o esență a cărei exactitate, o dată ce s-a ajuns la ea, estompează impuritatea modului în care a fost stabilită. Dimpotrivă, în cazul analogiei nu ajungem la nici o esență, la nici un gen comun în care ne-am putea situa, ci numai la o egalitate de raporturi care lasă să subziste pluralitatea ireductibilă a domeniilor lor de aplicare. Iată de ce analogia este legitimă numai acolo unde lipsește unitatea unei esențe și a unui gen, cum este în cazul ființei ca ființă. -Acest caracter prea puțin riguros al raționamentului prin analogie, în general camuflat în ce privește întrebuințarea lui metafizică de către tradiția scolastică despre analogia ființei, a fost cu toate acestea puternic reliefat de BONITZ (*Metaph., ad Θ*, 6, 1048 a 30) și de THUROT, *op. cit.*, p. 134.

[162] Despre *aporie* și *diaporie* (desfășurare a argumentelor *pro* și *contra*, a căror „egalitate", textul din *Top.*, VI, 6, 145 b 1, 17 determină starea de aporie) ca procedee dialectice, cf. *Top.*, VIII, 11, 162 a 17 (unde ἀπόρημα este definită ca „raționament dialectic de contradicție"); I, 2, 101 a 35.

Partea a doua, capitolul I

[1] Invocându-l pe Parmenide ca strămoș al acestei tradiții, nu ne gândim decât la modul în care a fost înțeles de către succesorii săi și nu aducem prejudicii gândirii sale reale. Astăzi, tendința exegezei parmenidiene constă, dimpotrivă, în recunoașterea unei „treceri", a unei „deschideri" între sfera ființei adevărate și domeniul opiniei. Această teză, pregătită de analizele lui K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, p. 10, 29 sq., a fost susținută, cu multă convingere, îndeosebi de J. BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, mai ales p. 48, și cu mai multe justificări filologice de J. BOLLACK, „Sur deux fragments de Parménide", în *R.E.G.*, 1957, p. 56-71. Nu este mai puțin adevărat că Aristotel, pe urmele lui Platon, a înțeles altfel gândirea lui Parmenide, pe care îl situează între cei care „au suprimat în mod radical orice generare și orice corupere, spunând că nimic din ceea ce este nu este nici zămislit și nici nu piere, ci că acestea sunt pentru noi pură aparență (ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν)" (*De coelo*, III, 1, 298 b 14) și, mai departe, el le este recunoscător pentru faptul că au admis primii că „fără asemenea naturi imobile nu poate exista cunoaștere sau gândire (φρόνεσις)" (298 b 23). Numai „sub constrângererea fenomenelor" (A, 5, 986 b 31) ar fi făcut loc Parmenide devenirii în filosofia sa (A, 3, 984 b 2) și ar fi admis două principii, dintre care unul se apropie de ființă, iar celălalt de neființă (986 b 33; *De gen. et corr.*, I, 3, 318 b 6-7).

[2] *De nat. deor.*, II, 37, 95, fr. 12 Rose (*De philosophia*).

[3] Τὰ φανερὰ τῶν θείων (E, 1, 1026 a 17). În același sens, *Fizica* vorbește despre lucrurile „mai divine dintre lucrurile manifeste" (τὰ θειότατα τῶν

φανερῶν) (II, 4, 196 a 33), expresie care își avea deja echivalentul (τῶν ημῖν αἰσθητῶν τὰ θειότατα) în *Protreptikos*, dacă este adevărat că pasajul lui IAMBLICHOS, *De communi mathematica scientia*, 72, 27, provine, așa cum crede A.-J. FESTUGIÈRE (*Rev. philos.*, 1956, p. 122, 124) din această lucrare pierdută a lui Aristotel (*contra* RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its Reconstruction*) (vom remarca totuși ca aceste ultime două formule implică o continuitate de la mai puțin divin la „mai divin", care nu apărea în prima; cf. și Λ, 9, 1074 b 16, unde expresia τῶν φαινομένων θειότατον este aplicată la intelect). Aceste expresii trebuie apropiate de cele din *Epinomis*, care se referă la „zeii vizibili" (θεοὺς ὁρατούς) (984 d) sau la „zeii cu adevărat văditi nouă" (τοὺς δὲ ὄντως ημῖν φανεροὺς ὄντας θεούς) (985 cd) Cum vom vedea, ele nu-și capătă sensul deplin decât în perspectiva *teologiei astrale* (cf. *De philosophia* a lui ARISTOTEL, citată de CICERO, *De nat. deor.*, II, 15, 42; 16, 43).

[1] *De coelo*, II, 1, 284 a 2 sq. Cf. *De philosophia*, fr. 27 Walzer (CICERO, *Tusculanae disputationes*, I, 10, 22), unde se spune că sufletul este alcătuit dintr-o materie divină și *mereu în mișcare* (ἐνδελέχεια), din care ar fi făcuți și aștrii.

[2] *Eth. Nic.*, VI, 13, 1143 b 20.

[3] E, 1, 1026 a 27. Cf. *De coelo*, III, 1, 298 b 18, unde ARISTOTEL atribuie eleaților meritul de a fi recunoscut că existența esențelor imobile este condiția oricărei cunoașteri și a oricărei gândiri (cf. p. 306, n. 1), dar le reproșează faptul de a nu fi văzut că studierea acestor esențe ține de „altă cercetare decât cea fizică și anterioară acesteia".

[4] E, 1, 1026 a 20. În legătură cu aceste citate, vom observa următoarele: a) Cuvântul φύσις este folosit când în sensul precis și restrictiv de natură sensibilă, când în sensul de *esență* în general; b) Divinitatea este atribuită aici imobilului, în timp ce în *De philosophia* și în *De coelo* (vezi n. 1 de mai sus) mișcarea era cea numită divină. Putem admite o evoluție a lui Aristotel, care merge de la divinizarea mișcării (temă platoniciană) spre divinizarea imobilității. Vom observa însă că singura mișcare numită divină de către Aristotel este mișcarea circulară a aștrilor sau a sferelor cerești, că această mișcare este eternă și parcă are un fel de imobilitate, și că imobilitatea despre care este vorba în cartea E (și care va fi explicată, în cartea Λ și în *Fizica*, drept imobilitate a Motorului Prim) se opune mai puțin mișcării eterne a cerului, cât instabilității lumii sublunare. Pentru demersul nostru, esențial este că Aristotel admite *separarea* (χωρισμός) unei sfere a divinului, ceea ce autorizează constituirea unei teologii autonome.

[5] B, 1, 995 b 14. Această problemă este prezentată și la începutul cărții M ca obiect al cercetărilor acestei cărți: „Este vorba să cercetăm dacă dincolo de ființele sensibile există sau nu o ființă imobilă și eternă" (1076 a 10). Similitudinea formulelor ne permite să recunoaștem una dintre acele *qua-*

estiones disputatae care trebuie să fi devenit clasice în cercurile filosofice ivite din platonism.

[9] 996 b 6.

[10] 995 b 11.

[11] 995 b 33.

[12] Autorul cărții K, rezumând cartea B, arată că, prin discutarea problemei „esențelor separate", ceea ce este pus în joc este însăși existența unei înțelepciuni distincte de cea fizică: „În mod general, problema este de a ști dacă trebuie să admitem existența unei esențe separate în afara esențelor sensibile, adică a esențelor acestei lumi, sau să n-o admitem și să spunem că acestea din urmă sunt singura realitate și că *de ele se ocupă înțelepciunea*" (K, 2, 1060 a 8).

[13] E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...*

[14] *Aristoteles*, p. 45, n. 1, p. 85-86, 395. Vechimea *Topicelor* fusese deja recunoscută de Zeller și de atunci nu a mai fost pusă niciodată la îndoială în mod serios.

[15] 996 a 2.

[16] Cum arată cele ce urmează – în care se pun în opoziție științele filosofice și ne-filosofice –, Aristotel nu se gândește aici numai la esențele sensibile, ci la ansamblul esențelor, sensibile *și* inteligibile (cf. în acest sens ALEX., 175, 19).

[17] B, 1, 995 b 10.

[18] A, 9, 991 a 22.

[19] 991 a 32.

[20] A, 9, 991 a 17. Περὶ ἰδεῶν, fr. 189 Rose.

[21] Dacă Ideile ar fi imanente (ἐνυπάρχοντα), „poate că ele ar părea cauze ale ființelor, așa cum albul este cauza albeții la ființa albă, intrând în alcătuirea sa" (991 a 14).

[22] *Ibid.*, 991 a 17.

[23] Παφὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ. Οὐρανός nu desemnează aici Universul, și cu atât mai puțin „Universul sensibil" (Tricot), ci Cerul, adică partea suprasensibilă, sau cel puțin eternă, a Universului. (Privind diferitele sensuri ale cuvântului οὐρανός, cf. *De coelo*, I, 9, 278 b 10-21, sensul de *univers* –τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν– nefiind menționat de Aristotel decât drept cel mai derivat dintre cele trei sensuri ale cuvântului). Deci, este vorba aici de Corpurile cerești – sau de „esențele" lor –, nu de realități sensibile. Intenția lui Aristotel este clară (chiar dacă utilizarea lui φύσις pentru a desemna Ideile – de altminteri conformă întrebuințării platoniciene – a creat confuzie); problema este de a ști dacă există și alte realități suprasensibile pe lângă Corpurile cerești (a căror existență se înțelege de la sine, pentru că ele sunt φανερά), realități al căror rol presupus este definit de termenul ur-

mător din frază: ele ar fi *aceleași* ca și realitățile sensibile, exceptând eternitatea (Urmăm aici interpretarea lui W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 180). Această frază ni se pare capitală pentru interpretarea problemei teologice la Aristotel: ceea ce se află în discuție este mai puțin existența suprasensibilului (pe care afirmațiile teologiei sale astrale îl scuteau pe Aristotel să o pună serios în discuție), cât existența unui suprasensibil care, sub numele de Idei sau de Numere, nu ar fi decât o repetare inutilă a sensibilului.

[24] B, 2, 997 a 33, b 5 sq.

[25] 997 b 8 sq. Cf. A, 9, 990 b 2 sq.

[26] Această chestiune a fost bine observată de Sfântul TOMA D'AQUINO, mai ales în comentarea pasajului din *Eth. Nic.* (I, 4) unde Aristotel critică Ideea platoniciană de Bine: *Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum... Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum* (*In Eth. Nic.*, I, Lect. VI).

[27] Aristotel nu vede în reprezentările antropomorfe sau zoomorfe ale divinității decât mituri târzii, destinate să „convingă mulțimea" și să „servească legile și interesele comune"; nu am avea de-a face aici decât cu devieri ale unei credințe mai primitive și singura „cu adevărat divină", potrivit căreia divinitatea aparține astrilor, care sunt „esențele prime" (Λ, 8, 1074 b 1-14). Vom avea și alte prilejuri de a observa că Divinitatea la Aristotel, departe de a fi gândită plecând de la experiența umană și „terestră", nu este concepută decât prin opoziție cu ea.

[28] *Parmenide*, 133e-134a.

[29] J. EBERZ, „Die Einkleidung des platonischen Parmenides", în *Arch. f. Gesch. de Philos.*, XX (1907), 81-95. A se vedea totuși observațiile lui A. DIÈS, în *Rev. de Philos*, XVII, 130-145 (text reprodus în *Autour de Platon*, II).

[30] *Met.*, I, 9, 1058 b 26.

[31] BONITZ, *Met.*, II, 449.

[32] 1058 b 36, 1059 a 3.

[33] Cel puțin acest fel de atribute prin sine care intră în mod necesar în definiția unei esențe, și nu felul de atribute în definiția cărora intră în mod necesar o esență determinată (ca nasul în definiția turtitului, numărul în definiția parului și imparului). Despre acest ultim fel de atribute, cf. Z, 5, 1030 b 23-24.

[34] *Met.*, I, 9, 1059 a 6.

[35] Între două esențe sau mai degrabă două atribuiri esențiale nu poate exista decât *contradicție* și nu *contrarietate*, pentru că esența nu admite contrariu (*Cat.*, 5, 3 b 24; N, 1, 1087 b 2-4); contrarietatea nu poate avea ca obiect decât atributele, mai precis atributele accidentale.

[36] 1059 a 10.

[37] *Ibid.*

[38] Și aici termenul de *privațiune*, folosit în 1058 b 27 pentru a desemna incoruptibilul, este impropriu, pentru că privațiunea (στέρησις) nu se exercită decât în interiorul unui gen determinat. Cum ni se amintește într-o paranteză, care este atât de nepotrivită aici încât pare o interpolare, privațiunea este „lipsa unei putințe determinate" (1058 b 27). Or, ceea ce vrea să arate Aristotel este tocmai faptul că incoruptibilitatea nu este o lipsă a unei putințe *determinate* (adică una care s-ar exercita între limitele unui gen), ci că ea însăși *determină* o diferență de gen.

[39] Faptul că *incoruptibil* și *coruptibil* sunt atribute esențiale are și o altă consecință, anume că același lucru nu poate fi coruptibil și totodată incoruptibil (1059 a 4). Vom observa că în altă parte Aristotel va adopta în privința antitezei repaus-mișcare o atitudine mai puțin radicală: există lucruri care sunt totdeauna în repaus, altele care sunt mereu în mișcare, în sfârșit, altele care sunt când în repaus, când în mișcare (*Phys.*, VIII, 3). Dar, după cum vom vedea, repausul nu se află în raport de contradicție cu mișcarea (cum se află imobilitatea), ci numai în raport de contrarietate.

[40] Cf. *Partea I*, cap. II, §4.

[41] B, 1, 995 b 11; cf. B, 2, 997 a 15.

[42] *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 21; 36, 48 b 5; *Top.*, I, 14, 105 b 5, 23; B, 2, 996 a 20 etc. Cf. Γ, 2, 1004 a 9.

[43] 1059 a 11.

[44] Evident, Aristotel mizează pe dublul sens al cuvântului εἶδος: *formă* și *specie*. Dar această dualitate nu este echivocă: *specia* este unitatea ființelor care au aceeași *formă*.

[45] 50 a, 56 a sq.

[46] *De coelo*, III, 7, 306 a 7 sq.

[47] Cf. *Partea I*, cap. II, §4.

[48] În altă parte, această dihotomie este înlocuită cu o diviziune tripartită. În cartea Λ, Aristotel distinge esența *sensibilă* și *esența* imobilă. Dar prima se subîmparte în esență sensibilă eternă și esență sensibilă coruptibilă (1, 1069 a 30-34; despre existența esențelor sensibile eterne, cf. H, 4, 1044 b 6: Λ, 8, 1073 b 6; cf. p. 306, n. 3 de mai sus). Această diviziune tripartită, tradițională de altfel în școala platoniciană (cf. XENOCRATE, fr. 5 Heinze), era necesară datorită recunoașterii caracterului divin al aștrilor: deși eterni, ei sunt totuși vizibili. Dar, în timp ce Xenocrate făcea din „esența Cerului" obiectul unei facultăți intermediare între αἴσθησις și νοῦς, anume δόξα, la Aristotel această diviziune tripartită nu introduce un veritabil *tertium quid*: sensibilul etern se comportă ca și imobilul, căci și unul și celălalt sunt „separate"; chiar dacă admitem, ca în Λ, 1 (1069 a 37), că

esențele sensibile eterne țin de fizică, pentru același motiv ca esențele coruptibile (ceea ce este, de altfel, contrar doctrinei obișnuite a lui Aristotel), va trebui să admitem că *separarea* trece, în interiorul fizicii, între o fizică cerească și o fizică a lumii sublunare (singura pe care Aristotel o numește, de regulă, *fizică*).

[49] B, 4, 1000 a 6.

[50] 1000 a 7-22.

[51] 1000 b 24. Se știe că *elementul* (στοιχεῖον) (cel din care este constituit un lucru și la care se întoarce atunci când piere) este o specie a genului *principiu*: cf. Δ, 3; 1, 1013 a 20.

[52] Cf. *Introd.*, cap. II.

[53] B, 4, 1000 b 33.

[54] Λ, 10, 1075 b 38. Cf. N, 3, 1090 b 19.

[55] Cf. M, 4, 1078 b 12 sq.: „Doctrina Ideilor a fost, la fondatorii săi, consecința argumentelor lui Heraclit despre adevărul lucrurilor, argumente care i-au convins și potrivit cărora toate lucrurile sensibile sunt într-o curgere perpetuă, astfel încât, dacă există știință și cunoaștere despre ceva, trebuie să existe alte realități în afara naturilor sensibile, realități permanente, căci nu există știință despre ceea ce este în continuă mișcare." Cf. *De coelo*, III, 1, 298 b 22, unde descoperirea acestei idei este atribuită eleaților; PLATON, *Cratylos*, 439 c-440 b.

[56] Z, 7, 1032 a 25; 8, 1033 b 32; Θ, 8, 1049 b 25; Λ, 3, 1070 b 31, 34; N, 5, 1092 a 16; *Phys.* II, 1, 193 b 8 etc.

[57] B, 4, 1000 a 11.

[58] 1000 a 16 sq.

[59] *Et. de philos. grecque*, p. 56. Cf. *Rep.*, VI, 511 c.

[60] 28 c, 29 cd.

[61] MERLAN a arătat clar (*From Platonism to Neoplatonism*, p. 54 sq., 188-189) că diviziunea tripartită aristotelică a filosofiei teoretice în teologie, *matematici*, fizică, având drept caracteristică poziția mediană acordată matematicilor, reprezintă o supraviețuire a spiritului platonician, puțin compatibilă cu doctrina obișnuită a lui Aristotel. Dacă luăm în considerare ființele în ordinea de subzistență sau – în sensul strict aristotelic al termenului – de „separare" descrescătoare, trebuie să așezăm obiectele matematice pe locul al treilea, *după* ființele fizice. Credem totuși că ordinea diviziunii tripartite aristotelice a cunoașterii se poate explica: a) Prin elaborarea ei într-o fază a gândirii lui Aristotel în care acesta considera matematicile, asimilate cu astronomia, ca fiind mai divine decât fizica (cf. nota următoare); b) După abandonarea acestei din urmă perspective, prin faptul că matematicile sunt mai „exacte" decât fizica și se apropie deci mai mult de idealul teologic.

[62] Aceasta reiese din fragmentul din *Protreptikos* recent scos la lumină de MERLAN (*op. cit.*, p. 119 sq.) și pe care A.-J. FESTUGIÈRE („Un fragment nouveau de Protreptique d'Aristote" în *Rev. philos.*, 1956, p. 117-127) îl consideră chiar mai amplu. În acest text plagiat de IAMBLICHOS (*De communi mathematica scientia*, 72, 6 sq.), Aristotel dovedește superioritatea matematicilor față de alte științe, invocând nu numai exactitatea metodei lor, ci și perfecțiunea obiectului lor: prin astronomie, care este o ramură a lor, ele ne fac într-adevăr să cunoaștem fenomenele cerești, care sunt „cele mai divine dintre lucrurile sensibile" (72, 27). Regăsim aici formula caracteristică teologiei astrale (cf. n. 3 de mai sus). A.-J. FESTUGIÈRE remarcă faptul că acest text spune despre matematici exact ceea ce se va spune în *Metafizica*, A, 2 despre filosofia primă (aceasta fiind rațiunea esențială pentru care textul i-a fost atribuit lui Aristotel). Nici nu s-ar putea evidenția mai bine faptul că matematicile joacă în această concepție rolul care se va cuveni mai târziu filosofiei prime, adică *teologiei* (în timp ce matematicile, păstrându-și în continuare rangul de știință exemplară, așa cum se poate vedea din numeroasele exemple matematice date în *Analiticele secunde*, vor fi mai târziu din ce în ce mai mult degradate la rangul ontologic inferior de științe ale abstractului). Teologia matematică a tânărului Aristotel este, așa cum notează Merlan (p. 187), înrudită cu teologia sa astrală.

[63] Cf. fr. 16 Heinze: *Estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus*, fr. 34 (asimilarea de către Xenocrate a Numărului ideal cu Numărul matematic). Aristotel se va referi mai târziu la acest lucru spunând: „A vorbi despre ființele matematice, dar nu ca matematicieni (οὐ μαθηματικῶς δέ)" (M, 6, 1080 b 28; fr. 37 Heinze).

[64] *Anal. post.*, I, 33, 89 a 5.

[65] *Phys.*, VII, 3, 247 b 10. Cf. *Partea I*, cap. II, §4.

[66] Cf. de exemplu *Anal. post.*, I, 33, 88 b 32.

[67] Vedem astfel cum celebra teză potrivit căreia a cunoaște științific înseamnă a cunoaște *prin cauze* este legată de exigența platoniciană a stabilității. A cunoaște cauza înseamnă a ști de ce un lucru este ceea ce este și *nu poate fi altfel*: *Anal. post.*, I, 2, 71 b 9-12. Invers, nu se va ști niciodată în mod științific de ce contingentul, adică tocmai ceea ce – prin definiție – poate să fie altfel, este ceea ce este. Dacă s-ar cunoaște cauza contingentului, contingentul nu ar mai fi contingent, ci necesar.

[68] Cf. *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 30-31: „Opinia pare să se preocupe de toate, de lucrurile eterne și de lucrurile imposibile nu mai puțin decât de cele care depind de noi."

[69] *Anal. post.*, I, 33, 88 b 32. Am rezumat pasajul care urmează după acest text până la 89 b 7, întrebarea principală („În ce sens poate același lucru să fie obiectul opiniei și totodată al științei?") fiind pusă la 89 a 11.

[70] Fidelitatea lui Aristotel față de concepția platoniciană despre știință a

fost cu insistență subliniată de mai mulți interpreți, mai ales de ZELLER (*Die Philosophie der Griechen*, p. 2, sect. 2, p. 161-166, 188-198, 304-313) și de SOLMSEN (*Die Entwicklung des aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929), pentru care reprezintă una din tezele centrale. Cf. în ultimul rând S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, mai ales p. 2: „Aristotel nu diminuează cu nimic perfecțiunea și rigoarea caracteristice lui ἐπιστήμη, așa cum o descrie Platon. Știința rămâne cunoașterea imuabilului, a eternului și a necesarului", p. 12 etc.

[4] Cauza, care se confundă cu termenul mediu al silogismului, rezidă aici în faptul că omul este animal: omul este muritor *pentru că* este animal.

[5] De fapt, atunci când nu-l numește pur și simplu τὸ ἐνδεχόμενον (Θ, 10, 1051 b 13; *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b 3 etc.), Aristotel desemnează contingentul când drept ceea ce *poate fi altfel* (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) (*Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 31; VI, 2, 1139 a 8), când drept ceea ce poate *să fie sau să nu fie* (τὸ ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι) (*De gen. anim.*, II, 1, 731 b 25; IV, 4, 770 b 13).

[6] Se știe că propozițiile *particulare* referitoare la viitor sunt contingente (*De int.*, 9). Deci, știința nu oferă aici nici un element de previziune.

[7] B, 4, 999 b 1.

[8] 999 a 29.

[9] 999 a 28. Cf. *Protreptikos*, fr. 5 a Walzer; 52 Rose, 60, 21: τῶν γὰρ ὡρισμένον καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλόν ἐστιν.

[10] 999 a 26: τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα.

[11] 999 b 6.

[12] 999 b 12-13. Or, această esență separată nu poate fi esență a lucrurilor sensibile: „Căci nu putem spune că există o casă în afara caselor individuale" (990 b 19). Nu există decât Οὐσία divină care să fie, propriu-zis, „separată".

[13] *De coelo*, III, 1, 298 b 19. Cf. E, 1, 1026 a 10-13, 29.

[14] B, 2, 997 b 32. Ne-am putea gândi că este vorba aici de o formulă platoniciană care, inserată în dezvoltarea unei aporii, nu reprezintă obligatoriu poziția lui Aristotel. Dar contextul arată, dimpotrivă, că acest argument este îndreptat împotriva concepției platoniciene despre Ființele matematice, ca Intermediare între inteligibil și sensibil.

[15] Pentru că ființele matematice nu sunt prezente în mod manifest în sensibil (cf. B, 2, 998 a 1). În consecință, din două, una: ori ființele matematice există ca separate, ori, dacă le refuzăm această separare, ele nu există deloc, decât eventual ca abstracțiuni ale sensibilului.

[16] E, 1, 1026 a 15. Cf. *Phys.*, II, 7, 198 a 17.

[17] *Phys.*, II, 2, 193 b 23-194 a 12.

[18] F. SOLMSEN, *op. cit.*, p. 79-81, 109 sq. L. ROBIN, *Aristote*, p. 61 sq.

[19] *Rep.*, 504 b; *Phaidros*, 274 a.

[87] A, 2, 982 b 28, 983 a 9.

[88] 983 a 7.

[89] Λ, 9, 1074 b 25 sq., 32.

[90] *Parmenide*, 134 e: „Mi-e teamă de data aceasta, spune Socrate, să nu fie din cale afară de straniu argumentul de față, o dată ce ajungem la a lipsi Divinitatea de cunoaștere."

[91] Pentru întrebuințarea platoniciană a cuvântului (care la Platon nu are, evident, un sens peiorativ), cf. *Protagoras*, 311 b; *Phaidros*, 266 a; *Parmenide*, 133 d; *Timaios*, 52 a. Credem că este vorba aici de o expresie tehnică pe care o foloseau platonicienii pentru a desemna identitatea de nume între Idee și lucrul a cărui Idee este, și pe care Aristotel ar fi întors-o în chip ironic împotriva teoriei Ideilor: într-adevăr, Ideea și sensibilul sunt *omonime*; dar nu sunt decât atât: nu există între ele o altă identitate decât cea verbală, aceasta urmând să devină sensul strict aristotelic al cuvântului. Cf. A, 9, 990 b 7, 991 a 6. Invers, dacă exprimăm gândurile *lui Platon* în terminologia *lui Aristotel*, vom spune că Ideile și sensibilul sunt „sinonime" (A, 6, 987 b 10).

[92] Ni se spune că la Aristotel teoria analogiei corectează această perspectivă a echivocității. Dar am arătat mai sus (*Partea I*, cap. II, §4) că trebuie să ne ferim de a atribui rarelor indicații ale lui Aristotel privind analogia o putere cu care el nu le-a înzestrat. În legătură cu teza *Divinitatea nu cunoaște lumea*, ar putea fi studiată tripla atitudine a platonismului, aristotelismului și neoplatonismului față de o formulă care se transmite de la o filosofie la alta în literalitatea ei. Pentru Platon, este absurd ca Divinitatea să nu cunoască lumea, iar absurditatea concluziei condamnă premisele care au condus la ea. Aristotel admite teza în negativitatea ei, dar pentru el negația exprimă aici nu o calitate a subiectului, ci incapacitatea discursului uman de a descrie în mod pozitiv atributele unei Divinități transcendente, reflectând astfel infirmitatea omului și „separarea" sa de Divinitate. Pentru neoplatonicieni, negația va trebui luată „într-un sens bun" și nu va mai apare ca un obstacol, ci ca o meditație către pozitivitatea neanalizabilă a Divinității.

[93] *De part. anim.*, I, 5, 644 b 25, 27.

[94] *Ibid.*, 34.

[95] *Ibid.*, I, 5, 644 b 28, 645 a 2 sq.

[96] P. LOUIS (*ad loc.*) notează aici două reminiscențe textuale.

[97] *Philebos*, 61 de; 62 b.

[98] 62 b.

[99] 58 a.

[100] 57 d: „Există două științe ale numărului și două științe ale măsurii, și multe altele care, pe urmele acestora, posedă aceeași dualitate sub *unitatea unui nume comun*."

[101] Ceea ce nu înseamnă că ea este *lipsită de valoare*. Această distincție între utilitate și valoare (τίμιον) permite punerea de acord a celor care, în fața acestui text din *De part. anim.*, sunt sensibili îndeosebi la elogiul elocvent făcut aici teologiei, cu cei care, dimpotrivă, văd în această elocvență mijlocul folosit de Aristotel pentru a se achita față de teologie, înainte să se consacre *altor* cercetări. În acest ultim sens, cf. A. BREMOND: „Aristotel biologul" pleacă „de la ceea ce se află în imediata noastră apropiere, cu toate că aceste lucruri sunt în principiu cele mai puțin divine, dar cu cât sunt ele mai interesante decât aștrii și sferele, deși el nu îndrăznește să si-o mărturisească!" (*Le dilemme aristotélicien*, p. 111) și mai ales W JAEGER, *Aristoteles*, p. 360-365. În sens contrar, BOURGEY vede în acest pasaj semnul unei anumite persistențe la Aristotel a inspirației platoniciene și îndeosebi a temelor teologiei astrale (*Actes du Congrès G. Budé*, Lyon, 1958, p. 57). Trebuie totuși să recunoaștem că, pe măsură ce Aristotel evoluează, exaltarea divinității aștrilor devine din ce în ce mai convențională, deși continuă să joace, sub o formă mai abstractă, un rol decisiv în economia filosofiei sale (a se vedea *infra*, §2). Despre acest pasaj, cf. și J. MOREAU, „L'éloge de la biologie chez Aristote", în *Rev. Et. anc.*, 1959, p. 57-64.

[102] A, 2, 983 a 10: Ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

[103] *Ibid.*, 982 b 22-28. Cf. *Protreptikos*, fr. 53 Rose.

[104] *Partea I*, cap. I, p. 83 sq. A se compara „constrângerea adevărului" despre care vorbește ARISTOTEL în A, 3, 984 b 10, cu această altă „constrângere" care, dimpotrivă, îi abate pe oameni de la căutarea dezinteresată a adevărului (*Protreptikos*, fr. 53 Rose, p. 64, 2; A, 1, 981 b 18, 22; A, 2, 982 b 23, 983 a 10).

[105] Este ciudat să constatăm că susținătorii diverselor interpretări „genetice" ale lui Aristotel nu s-au întrebat de ce perioada pe care o consideră de comun acord ca platoniciană sau „platonizantă" este de asemenea perioada în care Aristotel a formulat criticile cele mai virulente și adesea cele mai exagerate la adresa teoriei Ideilor (cf. *Partea I*, cap. II, §4, în legătură cu teza: *Nu există știință unică a Binelui*, p. 207, n. 2). Aceste critici nu se inspiră din refuzul transcendenței, ci din concepția prea exigentă pe care Aristotel și-o face despre ea.

[106] Cum fac J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire...*, p. 47, și A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, care vorbește în această privință de un „misticism cosmic" (mai ales p. 237-238).

[107] S-a făcut mare caz de un fragment al lui Aristotel despre misterele din Eleusis, potrivit căruia „inițiații nu trebuie să învețe ceva, ci să încerce o anumită emoție și să se afle într-o anumită dispoziție sufletească" (fr. 15 Rose; SYNESIOS, *Dion*, 10), text care a fost apropiat de un altul, redat de Seneca; acest al doilea text se referă la „teama reverențioasă", la „reticența

sacră" (*verecundia*) pe care, după Aristotel, trebuie să ni le inspire spectacolul zeilor cerești (fr. 14 Rose; SENECA, *Questions naturelles*, 29-31; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 235-238). În legătură cu primul dintre aceste două texte, Jaeger nu ezită să-l situeze pe Aristotel în rândul celor care, așa cum vor face mai târziu Kant și Schleiermacher, au opus cunoașterea și credința (*Aristoteles*, p. 163-164)! A.-J. Festugière a apreciat mai corect ținta textului: „Era vorba mai degrabă de diferența între reflecția discursivă și contemplația intuitivă care implică o stare pasivă a afectivității" (p. 238). Chiar și această stare pasivă a afectivității nu face decât să ne predispună la o contemplație care rămâne, în principiul ei, intelectuală. Cf. J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Partea a II-a, p. 137-188.

[108] Cf. B, 4, 1000 a 18: „Subtilitățile mitologice nu merită să fie supuse unui examen serios." Cf. N, 4, 1091 b 8 și sensul peiorativ al cuvintelor μῦθος, μυθολόγος în *Hist. anim.*, VI, 31, 579 b 2; *De gen. anim.*, III, 5, 756 b 6 (în legătură cu Herodot).

[109] *Op cit.*, p. 227.

[110] *Legile*, XII, *ad fin.*; cf. 899 b, 967 d, 821 d. Sigur, originile acestei teologii astrale ar putea fi găsite în vechi culte egiptene sau caldeene (F. Cumont, J. Bidez). În *Epinomis* este semnalată această origine (987 a, 988 a), dar numai pentru a exalta capacitatea pe care o au grecii de a transfigura tot ce vine de la barbari. *Legile* invocau de asemenea înțelepciunea egiptenilor din vechime, dar într-un spirit puțin diferit, respectiv pentru a asigura teologiei astrale respectul pe care trebuie să-l inspire, în opinia lui Platon, tot ce este vechi. Faptul că noua doctrină și-a căutat strămoșii în afara Greciei nu face decât să confirme noutatea radicală pe care o reprezenta ea în raport cu teologia tradițională a grecilor și cu antropomorfismul acesteia. Nu trebuie decât să observăm dezinteresul pe care îl afișează adepții noii teologii față de zeii Olimpului: în privința lor, Platon se lasă, pur și simplu, în voia a ceea ce a stabilit tradiția (*Timaios*, 40 de). Iar atunci când Atenianul din *Epinomis* încearcă să stabilească o corespondență între cele cinci regiuni ale universului și cele cinci specii de ființe vii, el lasă pe seama interlocutorului său grija de a-i „situa unde va dori pe Zeus, Hera și pe toți ceilalți" (984 d). Despre o pretinsă origine pitagoreică a teologiei astrale, cf. L. ROUGIER, *La théologie astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.

[111] Tema teologiei astrale nu este singurul punct comun între *Epinomis* și opera lui Aristotel (asupra acestei chestiuni, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 228, n. 1). Or, trebuie să adăugăm enumerarea, ierarhică și istorică totodată, a diferitelor manifestări ale culturii umane (tehnici născute din necesitate, arte destinate agrementului, înțelepciunea), enumerare pe care o găsim și în *Epinomis* (974 e, 976 c), și în *Protreptikos* (fr. 53 R), și în *Metafizica* (A, 2, 982 b 22-27). Vom nota, în fine, că problema din *Epinomis* este chiar aceea pe care o va pune *Metafizica*: problema „științei căutate" (*Epinomis*, 976 cd; cf. supra, p. 267, n. 1).

[112] *Meteor.*, II, 1, 353 b 2. Cf. mai jos (n. 115) distincția făcută de Aristotel între θεολόγος și θεολογικός.

[113] FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 209-210. Autorul căruia o tradiție atestată de DIOGENES LAERTIOS (III, 37) îi atribuie paternitatea lui *Epinomis*, Philippos din Opunt, era cunoscut de altfel pentru lucrările sale de astronomie, cum o dovedește lista lucrărilor sale din Suidas.

[114] Aceasta este teza lui J. MOREAU (*L'âme du monde de Platon aux stoiciens*), care vede în teologia astrală o reîntoarcere ofensivă a „astrobiologiei" presocraticilor, eliberată de acum înainte de „transpunerea idealistă", grație „disoluției" platoniciene la care a supus-o în chip fericit dialogul *Timaios* (p. 187-188).

[115] Λ, 6, 1071 b 27; 1075 b 26 (nici pentru „teologi" nu există, mai mult decât pentru „fizicieni", alte ființe decât ființele sensibile). Aristotel nu pierde ocazia de a se distanța de vechii „teologi": astfel, el a creat savantul cuvânt θεολογική (E, 1, 1026 a 19) pentru a diferenția teologia pe care o plănuiește, savantă și nouă totodată, de θεολογία mitică a vechilor teologi (θεολογία, θεολόγος, θεολογεῖν au mereu la Aristotel un sens peiorativ; cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, „Appendice III: Pour l'histoire du mot θεολογία", p. 599).

[116] Această chestiune a fost bine reliefată de FESTUGIÈRE, *op. cit.*: „Dacă, după ce a respins lumea sensibilă, el (Aristotel) respinge acum și lumea Formelor, ce mai rămâne? Unde este ființa? Unde este adevărul? Pe ce obiect se bazează gândirea sa? Totuși, totul se rezolvă dacă admitem că o regiune a Universului, lumea cerească, se supune unor legi imuabile" (p. 228).

[117] E, 1, 1026 a 18.

[118] Cf. *Introd.*, cap. II.

[119] A, 2, 983 a 5-6.

[120] E, 1, 1026 a 20.

[121] Aceasta era interpretarea, evident restrictivă și simbolică, pe care o dădea Platon teologiei astrale în *Timaios* (înainte de a adera la ea într-un mod mai literal, dar poate și mai „politic", în *Legile*): deci el nu vorbește aici despre „Zeul vizibil" decât pentru a face din el „imaginea" Zeului inteligibil (92 c; cf. 34 a). Într-un singur pasaj, Aristotel pare să adopte aceeași doctrină: „Astronomia nu are ca obiect mărimile sensibile și nici Cerul care se află deasupra capului nostru. Într-adevăr, nici liniile sensibile nu sunt liniile geometrului..., nici mișcările și revoluțiile Cerului nu sunt aceleași decât în calculele astronomice" (B, 2, 997 b 34-998 a 6; cf. *Rep.*, VII, 529 a-530 c). Vom observa însă că acest pasaj aparține unei dezvoltări aporetice, deci nu exprimă obligatoriu judecata definitivă a lui Aristotel. În plus, el este prezentat ca argument în favoarea existenței ființelor matematice separate, pe care Aristotel o va respinge definitiv în cărțile M și N. În

De coelo, dacă Aristotel pare încă să distingă între un cer sensibil și un Cer inteligibil (cf. nota următoare), această distincție nu mai are nici o importanță metodologică. Dacă aștrii nu sunt propriu-zis imateriali, materia din care sunt făcuți – *eterul* – este divină și, în plus, co-naturală sufletului; prin urmare, ea nu poate fi un obstacol în calea inteligibilității, așa cum este materia din care sunt făcute ființele sensibile din lumea noastră.

[122] Acesta este reprosul pe care Aristotel îl adresează îndeosebi celor care, afirmând existența ființelor matematice distincte de sensibil, ajung la absurditatea că „va exista un Cer în afara Cerului" (ἔσται γὰρ οὐρανός τις παρὰ τὸν οὐρανόν, B, 2, 998 a 18). În *De coelo*, refuzul unei pluralități a Cerurilor este mai nuanțat: sigur, nu există decât un singur Cer individual și nu poate exista decât unul singur, pentru că el este alcătuit din totalitatea materiei (I, 9, 278 a 26 sq.), dar acest Cer fiind un cer sensibil (278 a 10), „una va fi ființa acestui Cer și alta ființa Cerului în sens absolut" (278 a 12; cf. b 4). În schimb, atunci când se trece de la Cer la Motorul Prim, ambiguitatea dispare, căci aici nu poate exista dualitate între formă și realizarea ei, pentru că Motorul Prim este imaterial: în cartea Λ a *Metafizicii*, unicitatea Cerului este demonstrată prin imaterialitatea Motorului Prim, care exclude orice dualitate a sensibilului și inteligibilului (8, 1074 a 35 sq.).

[123] Cf. fr. 4 DIELS-KRANZ, Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

[124] În acest sens vorbește J. MOREAU de *imanentism* pentru a caracteriza doctrina din *De philosophia*: „Cosmografia din *De philosophia* este încă cea din *Timaios*; numai că Aristotel a respins transcendența Modelului... Teologia astrală, divinizarea obiectului astronomic rezultă fără greș din pretenția pre-critică de a găsi în fenomene ceva care să completeze categoria absolutului" (*op. cit.*, p. 124). Orice rezervă am putea exprima cu privire la judecata de valoare care incriminează filosofia de tinerețe a lui Aristotel ca fiind „pre-critică", putem accepta această descriere făcută de Moreau. Menținem însă ideea că Aristotel nu suprimă transcendența *ideală* a Modelului față de lumea sensibilă decât pentru a o înlocui cu transcendența *reală* a Cerului față de lumea sublunară. Termenul de *imanentism*, dacă îi înlesnește lui Moreau (ca și lui A.-J. Festugière) stabilirea unei apropieri de stoicism, ni se pare deci neadecvat pentru a caracteriza o filosofie care separă atât de radical sfera divinului de regiunile inferioare ale ființei.

[125] *La révélation d'Hermès Trismégiste*, în care *Le Dieu cosmique* reprezintă vol. II.

[126] *Le Dieu cosmique*, p. X-XI.

[127] *Ibid.*, p. XI.

[128] *Ibid.*, p. 227.

[129] De fapt, a putut fi notată la Platon prezența textelor incontestabil dualiste, mai ales în *Legile*. Cf. S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les*

Gnostiques et les Manichéens; P.-M. SCHUHL, „Un cauchemar de Platon", în *Rev. philos.*, 1953, p. 420-422 (în legătură cu *Legile*, X, 903 e-904 a).

[130] A fost contestat îndeosebi faptul că pesimismul anumitor fragmente din *Eudemos* și, în mai mică măsură, din *Protreptikos* ar fi în întregime de imputat lui Aristotel: ar putea fi vorba de o etapă în evoluția internă a acestor „dialoguri" (presupunând că și *Protreptikos* ar fi unul dintre ele). Cf. A. MANSION, „L'immortalité de l'âme d'après Aristotel", în *Rev. philos. de Louvain*, 1953, p. 446-472; R.-A. GAUTHIER, *Introd. à l'Eth. Nic.*, p. 7-8; *La morale d'Aristotel*, p. 6-7.

[131] Dacă este adevărat, așa cum reiese deja din textele citate mai sus și așa cum vom încerca să clarificăm pe cale doctrinară, că teologia astrală nu este o simplă etapă în cariera lui Aristotel, ci inspiră de la un capăt la altul întreaga sa filosofie despre divin. De altfel, această continuitate este reliefată de A.-J. FESTUGIÈRE însuși (*op. cit.*, mai ales p. 228).

[132] Cf. fr. 10 R (SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. dogm.*, III, 20-22): „Noțiunea de zei, spune Aristotel, s-a născut la oameni din două surse: fenomenele care privesc sufletul și fenomenele cerești." Iată dezvoltarea cu privire la al doilea punct: „Cum oamenii vedeau Soarele urmându-și drumul în timpul zilei, iar în timpul nopții mișcarea bine ordonată a celorlalți aștri, ei au judecat că există cu adevărat un Zeu care este cauza și a acestei mișcări, și a acestei frumoase ordonări". După cum se vede, nu este vorba decât despre ordinea Cerului și de un Zeu ordonator al Cerului. Despre problema pusă în fr. 12, cf. mai departe; cât privește textele lui Philon citate după cele precedente de către Festugière (p. 231-232), nu vedem de ce ar trebui să le atribuim lui Aristotel: nu avem nici o indicație precisă în acest sens, iar ele par în chip vădit de inspirație stoică.

[133] Cf. *De coelo*, I, 10, 280 a 21; *Meteor.*, I, 2, 339 a 19 (alte trimiteri în BONITZ, *Index*, 406 a 47); *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 11. Cf. J. MOREAU, *op. cit.*, p. 117; FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 244, n. 4. Invers, cuvântul οὐρανός ajunge să desemneze, prin extensie, Universul întreg (*De coelo*, I, 9, 278 b 19).

[134] Folosirea cuvântului κόσμος pentru a desemna ansamblul lumii ar fi început cu Anaximandru (cf. W. KRANZ, „Kosmos als philosophischer Begriff fruhgriechischer Zeit", în *Philologus*, 1938, p. 433-434). Nu ne va surprinde însă faptul că, la Parmenide, cuvântul κόσμος nu desemnează decât lumea Ființei adevărate, nu și pe cea a aparențelor, sau o desemnează și pe aceasta doar în calitatea ei de a manifesta Ființa adevărată (cf. DIELS, *Vorsokratiker*, 28 A 44).

[135] Aceasta reiese mai ales din folosirea cuvântului în *Meteorologice*, unde el nu desemnează niciodată Pământul, ci lumea care înconjoară Pământul și mai precis partea superioară a acestei lumi.

[136] *De nat deor.*, I, 13, 33, fr. 26 R. Acest text, din care nu am extras decât ceea ce se referă la problema noastră, este comentat pe larg de

FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 243-247.

[137] Aceasta este și explicația lui FESTUGIÈRE, p. 244.

[138] Nu contestăm faptul că Aristotel s-ar fi putut afla, din punct de vedere istoric, la originea anumitor concepții despre „Zeul cosmic", dacă ne gândim la nonsensurile pe care le-au putut emite în legătură cu textele lui unii cititori impregnați de doctrinele stoice. Negăm numai faptul că Aristotel ar fi profesat, mai mult sau mai puțin, o asemenea doctrină.

[139] *De nat. deor.*, II, 37, 95 (fr. 12 R), trad. în limba franceză de FESTUGIÈRE.

[140] Această chestiune a fost pusă în evidență de P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, p. 65-74.

[141] Într-adevăr, pasajul începe sub semnul irealului: *Si* essent, *inquit, qui sub terra semper* habitavissent... etc.

[142] Am putea observa totuși că anumite fenomene ale lumii sublunare (întinderea norilor și forma vânturilor) contribuie aici la simbolizarea ordinii Cerului: aceasta pentru că ele nu sunt întru totul dezordonate. Se poate răspunde că există grade ale ordinii sau mai degrabă, așa cum vom vedea, că lumea sublunară imită în felul ei ordinea care domnește în Cer, dar că această ordine *imitată* nu este recunoscută și gândită de Aristotel decât plecând de la ordinea *nemijlocit* contemplată în Cer: ordinea derivată nu poate contribui la definirea ordinii fundamentale, pentru că, fără aceasta din urmă, nici măcar nu ne-am da seama că prima este o ordine.

[143] Λ, 10, 1075 a 11-13.

[144] *Eth. Nic.*, I, 4.

[145] 1075 a 15.

[146] Πρὸς μὲνγὰφ ἓν ἅπαντα συντέτακται (1075 a 18).

[147] 1075 a 16.

[148] 1075 a 19-23. Vom observa că libertatea omului se măsoară prin necesitatea care îi guvernează acțiunile, iar servitutea sa prin partea de contingență aflată în acestea. Dar, pentru un grec, nu există nici un paradox în aceste ecuații (care se înțeleg de la sine atât de clar, încât sunt date aici ca exemplu destinat să ilustreze un adevăr mai puțin evident).

[149] Cf. THÉMISTIUS, *In Met. Λ*, p. 35, Landauer.

[150] Teofrast este primul pe care îl va neliniști neputința (ἀσθένεια) Divinității lui Aristotel (*Met.*, 2, 5 b 14). Sigur, Teofrast vrea să înlăture această consecință, dar insistența cu care încearcă acest lucru (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, „Les apories métaphysiques de Théophraste" în *Rev néo-scolast. de Philos.*, 1931, mai ales p. 48) confirmă faptul că este vorba într-adevăr aici de o dificultate reală moștenită de la maestrul său.

[151] *Adv. dogm.*, III, 27; fr. 11 R. Apropierea acestui pasaj de Λ, 10 a fost făcută deja de BYWATER, în *Journal of Philology*, 1877, p. 75-76.

[152] ARISTOTEL citează această formulă în *De gen. anim.*, III, 11, 762 a 20, dar o face pentru a justifica o teorie biologică, nu cosmologică: cea a generației spontanee a viețuitoarelor cu cochilie. În *De an.* I, 5, 411 a 8, Aristotel îi atribuie lui Thales teza πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, dar totodată o critică.

[153] Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, mai ales p 136-139.

[154] 36 e.

[155] Rezumăm aici pasajul din *De coelo*, II, 1, 284 a 27 b 4.

[156] *De coelo*, I, 3, 270 b 22; *Meteor.*, I, 3, 339 b 25. Cf. *Cratylos*, 410 b.

[157] *Op. cit.*, p. 115.

[158] Departe de a se opune, divinul și naturalul sunt sinonime la nivelul din *De coelo*: φύσις nu desemnează încă natura lumii sublunare, ci, conform întrebuințării platoniciene, se aplică înainte de toate *naturii divine*; cf. I, 4, 271 a 33: „Divinitatea și natura nu fac nimic în zadar" (vom observa că în acest pasaj formula este invocată pentru a justifica o proprietate a mișcării circulare, aceasta însăși fiind o caracteristică a lumii *cerești*). Cf. *Protreptikos* (JAMBLICHOS, X, 55, 26), fr. 13 W: „Numai filosoful trăiește cu ochii *îndreptați spre natură și spre divin*, asemănându-se cu un bun pilot care, după ce și-a amarat principiile vieții de realitățile eterne și stabile, ancorează liniștit." Acesta este sensul în care trebuie înțeles φύσις și în pasajul Λ, 7, 1072 b 14, unde se spune că de Principiul Prim „depind Cerul *și* natura" (ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις): nimic nu ne lasă să credem că Aristotel a vrut să desemneze aici prin „natură" lumea sublunară și că, astfel, Cerul *și* natura cuprind ansamblul universului (după cum au interpretat acest text îndeosebi toți cei care au vrut să-l utilizeze într-un sens creaționist). Cf. de asemenea numeroasele texte în care φύσει este opus lui καθ' ἡμᾶς sau lui πρὸς ἡμᾶς (cf. *Introd.*, cap. II, p. 61 sq.) și modul remarcabil în care comentează Ps.-Alex. formula καθ' αὑτό sau τῇ φύσει γνώριμον care semnifică, în opinia lui, τῷ θεῷ γνώριμον (*ad N*, 6, 1092 b 26-30; cf. *Introd.*, cap. II, p. 65, n. 3).

[159] *Op. cit.*, p. 115. Cf. A. BREMOND, care scrie în legătură cu acest pasaj (*Le dilemme aristotélicien*, p. 114): „Să nu ne grăbim să conchidem: cerul nu este supus acțiunii unui suflet, deci cerul nu are suflet. Ipoteza combătută aici pare să fie a unui suflet în centrul lumii care mișca diversele părți ale acestui corp imens". Această interpretare începe o dată cu Sfântul Toma d'Aquino (*ad loc.*).

[160] Despre caracterul tardiv al teoriei hylemorfiste a raporturilor dintre suflet și corp, care nu apare decât în *De anima*, cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*; GAUTHIER, *Introd. à l'Eth Nic.* Potrivit acestor doi autori, *De coelo* ar aparține perioadei pe care ei o numesc instrumentistă, o perioadă intermediară care, fără să păstreze teoria „platonizantă" din *Eudemos* și într-o măsură mai mică din *Protreptikos*, menține totuși

ideea autonomiei relative a sufletului și a corpului și transcendența sufletului față de corp, primul putând mai ales să supraviețuiască celui de-al doilea.

161 *Op. cit.*, p. 116.

162 *Acad.*, I, 7, 26 (fr. 27 W); cf. *Tusculanae disputationes*, I, 10, 22; 26, 65; 29, 70.

163 Aceasta este confuzia acreditată de Sfântul Toma d'Aquino privind pasajul din *De coelo* îndreptat împotriva teoriei din *Timaios*: *Non autem reprehendit Platonem quod ponit coelum animatum, quia inferius hoc ipse ponit*" (*In De coelo, ad loc.*; Sfântul TOMA D'AQUINO face aluzie la *De coelo*, II, 2, unde se spune că Cerul are sus și jos, dreapta și stânga, pentru că este *animat*, ἔμψυχος, 285 a 29). *Animatus*, ἔμψυχος, înseamnă în al doilea caz: care este făcut dintr-o substanță de aceeași natură cu sufletul, iar în primul caz: guvernat *de* un suflet. Prin urmare, nu se poate atenua conținutul primului text prin al doilea.

164 Cf. BERTHELOT, „L'astro-biologie et la pensée de l'Asie" în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1932 (la care trimite J. Moreau). Totuși, Berthelot diferențiază ideea astrobiologică propriu-zisă, care tinde să transfere fenomenelor terestre ordinea descoperită în Cer prin măsurare și calcul, de ideea strict *bio-astrală*, care constă în a proiecta asupra aștrilor și Cerului viața observată pe pământ (p. 302). În legătură cu Aristotel, J. Moreau se gândește la această ultimă concepție pe care Berthelot o consideră mai arhaică decât prima. Cât privește prima concepție, deși admite posibilitatea ca gândirea aristotelică să fi fost marcată de astrobiologia caldeeană, Berthelot observă cu îndreptățire că aceasta vine în contradicție cu ideea aristotelică de *contingență*, care exclude o corespondență perfectă între ordinea cerească și fenomenele lumii sublunare, a căror „regularitate" nu exclude excepțiile și „monstruozitățile" (p. 301). Stoicismul i se pare lui Berthelot moștenitorul cel mai autentic în Grecia al temelor bio-astrale și astro-biologice (p. 320).

165 *Protreptikos*, fr. 61 Rose; *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 28 etc. Despre persistența formelor de acest gen la Aristotel, cf. concluzia noastră, p. 502-503.

166 Θύραθεν. *De gen. anim.*, II, 3, 736 b 28.

167 J. MOREAU, *op. cit.* Mai mult, pentru J. Moreau, întreaga concepție antică despre Univers ca „Tot organizat" implică o analogie biologică, aceasta însăși fiind caracteristică pentru o „viziune finalistă" (*L'idée d'univers dans la pensée antique*, la început).

168 *De coelo*, II, 12, 292 a 20, 292 b 1.

169 292 a 22.

170 292 b 4.

171 Brunschvicg, J. Moreau, Le Blond.

[172] BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p 153, identifică la Aristotel opoziția dintre „naturalismul imanenței" și „artificialismul transcendenței". La fel, J. Moreau identifică, nu numai la Aristotel, ci în întreaga filosofie antică de la Platon la Plotin, opoziția dintre punctul de vedere *vitalist* și cel *artificialist*. „Lumea este o Entitate Vie perfectă, a cărei organizare atestă prezența unui suflet *imanent*, sau produsul unei acțiuni demiurgice?" – aceasta este în opinia lui problema (*L'idée d'univers*..., p. 8). Această problemă ni se pare a fi, cel puțin la Aristotel, o falsă problemă, în măsura în care metaforele biologice și tehnologice nu sunt decât căi de apropiere exclusiv umane de o sferă care se află dincolo de aceste determinări.

[173] După J. Moreau, Aristotel ar fi abandonat, începând cu *De philosophia*, transcendența demiurgică a Sufletului Lumii din *Timaios*, pentru a profera în *De coelo* ideea unei imanențe de tip biologic Abia într-o a treia fază el ar fi redescoperit transcendența Actului pur (*L'âme du monde de Platon aux stoiciens*, §§53, 56, 62; *L'idée d'univers*..., p. 19). Am văzut ce anume făcea ca această ipoteză să fie greu de susținut: în *De coelo*, Aristotel nu dispune încă de teoria hylemorfistă a raporturilor dintre suflet și corp, care să-i permită să susțină o concepție hylozoistă despre Univers. Dimpotrivă, noi vedem în tema *teologiei astrale* firul conducător care permite sesizarea continuității gândirii teologice a lui Aristotel. Or, teologia astrală nu autorizează altă sistematizare teologică decât pe aceea a unei *teologii* a *transcendenței*, din care se inspiră de la un capăt la altul gândirea lui Aristotel (contrar opiniei lui Jaeger): cea mai bună dovadă a acestei persistențe ni se pare că rezidă în teoria Intelectului activ care, departe de a fi o reminiscență anacronică, prelungește, până în economia „vitalistă" din *De anima*, afirmarea unei transcendențe în legătură cu semnificația căreia comentatorii greci și medievali nu s-au înșelat.

[174] Λ, 7, 1072 b 28. El duce o viață (διαγωγή): 1072 b 14.

[175] Λ, 7, 1072 b 14-18. Această transformare a perfecțiunii este clar reliefată în rândurile 1072 b 24-27: „Contemplația este cea mai plăcută și cea mai bună; deci, dacă Zeul are parte mereu de bucuria pe care noi nu o avem decât în anumite momente, acest lucru este minunat; dar dacă el are parte de ea într-o măsură și mai mare, atunci este însă și mai minunat. Or, chiar așa stau lucrurile." Acest mod de gândire, în care este ușor să recunoaștem ebosa ce reprezintă acea *via eminentiae* a scolasticilor, este atât de puțin izolat în opera lui Aristotel, încât găsim în operele sale de tinerețe (fr. 16 R) schița unei dovezi a existenței Divinității bazată pe gradele de perfecțiune: dacă între ființe una este mai bună decât alta, trebuie să existe una care să fie excelentă.

[176] *De coelo*, II, 1, 284 a 15, 28; cf. Λ, 9, 1074 b 29.

[177] *De coelo*, I, 9, 279 a 18.

[178] Λ, 7, 1072 b 28-29 (Divinitatea este o Entitate Vie eternă).

[179] Ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον (*Eth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 7).

[180] *De part. anim.*, I, 5, 645 a 4, 644 b 28.

[181] Astfel, pentru J. MOREAU (*L'âme du monde...*, p. 143), teoria Motorului Prim ar reprezenta o întoarcere a lui Aristotel la punctul de vedere platonician asupra transcendenței. Transcendența Motorului Prim aristotelic a fost recunoscută de Themistius, Simplicius, Sfântul Toma d'Aquino etc.

[182] Sigur, mișcarea nu este specifică lumii sublunare. Vom observa însă că problema Motorului Prim nu se pune decât în ce privește această din urmă mișcare, adică o mișcare care, spre deosebire de mișcarea circulară și eternă a sferelor cerești, nu este *totdeauna în act* și cere deci un Motor care să fie mereu în act și care, din această cauză, va fi exterior obiectului mobil. Cât timp Aristotel nu se referea decât la sferele cerești, el nu trebuia să caute o cauză *exterioară* a mișcării lor: după cum am văzut, aștrii sunt de aceeași natură cu sufletul, care *se mișcă pe el însuși*, dacă e să credem învățătura platoniciană.

[183] Λ, 6, 1071 b 11.

[184] Mișcarea rectilinie nu poate fi eternă și continuă totodată: pentru ca să fie așa, ar trebui să presupunem un spațiu infinit, idee străină lui Aristotel, ca de altfel și gândirii grecești în general (cf. *Phys.*, VIII, 9, 265 a 17).

[185] *Phys.*, VIII, 3, 254 b 4 sq. Aristotel va explica degradarea mișcării continue în alternări ale mișcărilor cu repausul prin combinarea celor două mișcări circulare, cea a Cerului Prim (sfera stelelor fixe) și cea a eclipticii (*Phys.*, VIII, 6, 259 b 28-260 a 10; Λ, 6, 1072 a 9-18.

[186] *Phys.*, VIII, 4, 256 a 2. Cf. VII, 1, 242 a 16.

[187] Λ, 6, 1071 b 28-29.

[168] Mai ales VIII, 8, începând de la 264 b 9, și VIII, 9.

[189] Nu mai este nevoie să amintim că Aristotel ignoră principiul inerției.

[190] VII, 1, 242 b 27. Am rezumat pasajul 242 a 16-b 29.

[191] Mai puțin contează aici faptul că, dacă e să luăm termenii în accepțiunea lor cea mai riguroasă, este vorba mai degrabă de *contact* decât de *continuitate*, cum notează Carteron (p. 78, n. 1).

[192] VII, 2, 244 a 4.

[193] Cf. VIII, 10, 267 b 11: „Într-adevăr, un motor de acest gen trebuie ori să împingă, ori să tragă, ori să le facă pe amândouă."

[194] VIII, 10, 267 b 6.

[195] Cf. R. MUGNIER, *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, p. 3: „S-a pronunțat Filosoful pentru teism sau pentru o doctrină a transcendenței divine așa cum susțin de exemplu Simplicius și Sfântul Toma d'Aquino, sau dimpotrivă pentru panteism sau, mai

exact, pentru o doctrină a imanenței divine, așa cum cred arabii și îndeosebi Averroes? Cu alte cuvinte, Motorul Prim este exterior lumii sau are un corp?" Mugnier va conchide că Motorul Prim nu este altceva decât sufletul ultimei sfere, adică al Cerului Prim, și că ne putem dispensa, astfel, de un Motor Prim transcendent. Cerul Prim ar fi chiar corpul lui Zeu-lui (cf. p. 135-136).

[196] Cf. Ross, *Aristote*, p. 135, A. BREMOND, *Le dilemme aristotélicien*, cap. VII, vorbește în această privință de o „dilemă cosmo-teologică": plecând de la lume, Aristotel nu poate – așa cum ar vrea – să ne facă să ajungem la divinul transcendent „pe o cale logică, unitară, continuă" (p. 89). Concluzia depășește premisele: „Argumentul motorului prim, dacă e să-l luăm în sensul cel mai riguros, nu ajunge la Actul pur" (p. 103).

[197] Așa cum face Brunschvicg (a se vedea mai sus, p. 353). Bremond vedea deja la Aristotel o opoziție între punctul de vedere biologic și cel al transcendenței (*Le dilemme aristotélicien*, p. 96-97). Am văzut însă mai sus ce trebuie să credem despre analogiile biologice și artizanale, când este vorba despre divin. De altfel, analogiile artizanale numeroase în demonstrația Motorului Prim din cărțile a VII-a și a VIII-a ale *Fizicii*, ar părea, dacă le luăm în literalitatea lor, să conducă la o concepție „imanentistă" în aceeași măsură în care o fac metaforele biologice. Se vede, desigur, din ce cauză opune Brunschvicg artificialismul transcendenței unui imanentism de inspirație biologică: pentru că, în opera de artă, forma, ca și cauzele eficientă și finală, sunt exterioare lucrului, pe când în ființa vie sufletul, presupus imanent (cu toate că el nu apare așa decât în concepția din *De anima*), joacă în același timp rolul formei, al motorului și al scopului (despre această chestiune, cf. L. ROBIN, „Sur la conception aristotélicienne de la causalité", în *Arch. f. Gesch. d. Philos*, 1910, reprodus în *La pensée hellénique*...). Dar exterioritatea tehnologică a motorului și a obiectului mobil nu are sens decât în interiorul aceleiași lumi: motorul și mobilul sunt distincte, dar solidare (ceea ce Aristotel exprimă prin ideea de „contact": ceea ce atinge este, de asemenea, atins); ele nu sunt deci „separate" în sensul pe care îl dă Aristotel acestui termen, atunci când vorbește despre realitățile astrale. Cât privește forma și scopul, Aristotel a renunțat la transcendența lor, respingând teoria Ideilor. Distincția dintre *natural* și *artificial* nu este deci suficientă pentru a oferi criteriul unei filosofii a imanenței și al unei filosofii a transcendenței, cu atât mai mult cu cât, după cum a remarcat J. MOREAU (*L'idée d'univers*..., mai ales p. 27), se poate vorbi de o Artă imanentă, ascunsă în profunzimea naturii. Cel mai bine este deci să recunoaștem încă o dată că limbajul biologiei, ca și cel al artei, sunt inapte să exprime divinul și că metaforele nu sunt, în acest domeniu, decât aproximări.

[198] *Anal. post.*, I, 7, 75 a 38. Cf. *De coelo*, I, 1, 268 b 1.

[199] VIII, 10, 266 a 10.

200 *Phys.*, III, 5 (trimitere în VIII, 10, 267 b 21).

201 Acest lucru pare să contrazică cele spuse mai sus despre demonstrația Motorului Prim în *Phys.*, VII, 1, 242 a 16-b 29, demonstrație care se baza pe imposibilitatea unei mișcări infinite într-un timp *finit* (p. 381). Dar demonstrația Motorului Prim nu are nimic de-a face cu cea a începutului unei mișcări în timp. Prin urmare, în VII, 1, Aristotel nu se referea la succesiunea mișcărilor în timp care este într-adevăr infinită, ci la raportul obiect mobil-motor în interiorul unei serii ce se mișcă într-un timp determinat.

202 Cf. Ross, *Aristote*, p. 135.

203 *Phys.*, IV, 4, 212 a 6-7.

204 *Phys.*, VIII, 10, 267 b 9. Cf. *De coelo*, I, 9, 279 a 17.

205 V. GOLSCHMIDT, „La théorie aristotélicienne du lieu" în *Mélanges A. Diès*, p. 107.

206 *Ibid.*, p. 101.

207 Am rezumat pasajul I, 9, 279 a 11-12.

208 Ce desemnează în acest pasaj expresia τάκεῖ? Comentatorii s-au întrebat dacă era vorba de Cerul Prim (sfera stelelor fixe) sau de Motorul Prim imobil. Pusă astfel, întrebarea prezintă puțină importanță pentru demersul nostru: esențial este că există realități transcendente dincolo chiar de lumea noastră. Se poate spune totuși că *aici* Aristotel nu mai vorbește de transcendența Cerului în ansamblul său în raport cu lumea sublunară, ci de transcendența a ceea ce este „dincolo de Cer" în raport cu lumea întreagă, lume a cărei limită este Cerul Prim (singura problemă fiind atunci de a ști dacă limita însăși aparține sau nu acestui dincolo). Sciziunea este mutată deci în altă parte, prin comparație cu textele din *De philosophia* care o situau *în interiorul* lumii. Am putea explica această evoluție printr-o neîncredere crescândă a lui Aristotel în privința mișcării: la început, mișcarea astrilor părea semnul însuși al divinității lor. Dar, puțin câte puțin, Aristotel își dă seama, așa cum face și aici, că nu există altă mișcare decât a corpurilor naturale, că Cerul intră deci el însuși în domeniul „naturii" și că transcendența este astfel respinsă în domeniul a ceea ce este „dincolo" de natură și de mișcare. Aceasta este concepția care transpare din teoria Motorului Prim, unde nu este păstrată *in fine* decât transcendența Motorului Prim, fiind excluse mișcările astrale care, în economia dovezii, nu joacă alt rol decât mișcările lumii sublunare. S-ar putea spune că Aristotel abandonează astfel tema divinității astrilor. Totuși, lucrurile nu stau așa, căci, într-un al treilea moment, Aristotel va recunoaște din nou caracterul privilegiat al mișcării Cerului, mișcare continuă și circulară, aflată în opoziție cu mișcările dezordonate ale lumii sublunare. În consecință, vor exista două sciziuni în loc de una: între Motorul Prim imobil și lumea cerească în mișcare, pe de o parte; între lumea cerească și lumea sublunară, pe de alta parte - așa cum se vede în diviziunea triparti-

tă a ființelor din cartea Λ (1, 1069 a 30 sq.; cf. mai sus, n. 48). În cele din urmă, corpurile cerești țin în același timp de *fizică*, fiind în mișcare (E, 1, 1026 a 12, 14), și de *divin*, având o mișcare eternă.

209 Folosim acest cuvânt fără alte rezerve decât în ceea ce privește vidul, care nu este o categorie în sens strict. În schimb, timpul și locul figurează pe lista categoriilor. După cum vom arăta în capitolul următor, categoriile nu au, în modul cel mai precis, alt *sens* decât cel fizic.

210 Aceasta pare să reiasă din *Phys.*, II, 8, 199 b 26: „Nici arta, la fel ca natura, nu deliberează." Cum teoria constantă a lui Aristotel spune, dimpotrivă, că arta implică deliberarea, întrucât are ca obiect contingentul (*Eth. Nic.*, VI, 4, 1140, a 10 sq.), ne putem gândi că el opune aici artei „deliberante" a artizanilor umani Arta unei Naturi care, după cum ne autorizează întrebuințarea deja semnalată a acestui cuvânt (cf. mai sus, p. 349), pare să desemneze aici divinul. Faptul că „Divinitatea nu deliberează" și că nu are deloc nevoie de medierile obișnuite ale muncii umane va deveni o teză explicită a neoplatonismului; cf. PLOTIN, *Eneade*, V, 8, 12; cf. III, 1-3; IV, 3, 18; V, 8, 2, 7 și comentariul lui M. de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952, p. 134; Plotin situează „dincolo de raționamentele" artizanului „o Artă superioară, cea a «Naturii» care ignoră dialectica muncii"; cf. J. MOREAU, *L'idée d'univers...*, p. 26-27. Ideea unei arte divine se află deja în *Sofistul* lui PLATON (265 e); asimilarea artei cu deliberarea (care face în cele din urmă problematică existența unei „arte" nedeliberante) era o teză din *Epinomis* (982 c); cf. *Legile*, X, 890 d, 892 b.

211 Expresia îi aparține lui H. LEISEGANG, *La gnose*, trad. în limba franceză, p. 21, (p. 16 în ed. germ.). Leisegang arată în această privință că tradiția gnostică și medievală a făcut o distincție foarte limpede între limita extremă a Universului, care „închide" lumea asupra ei înseși, dar este încă a lumii, și Dumnezeul extramundan, în ciuda confuziei pe care o putea acredita aristotelismul în însăși litera lui. Această distincție apare mai ales în mapamondul din Campo Santo din Pisa, unde se vede cum „Dumnezeul extramundan" ține în mâinile sale Universul, reprezentat printr-o serie de cercuri concentrice, dintre care ultimul împrejmuiește Universul, dar nu tot ce există - pentru că Dumnezeu este dincolo. Cf. GOLDSCHMIDT, *art. cit.*, p. 108. Alături de tradiția Zeului cosmic, pe care a studiat-o A.-J. Festugière, ar putea fi studiată tradiția Dumnezeului extramundan. Credem că am reușit astfel să arătăm că Aristotel este în mult mai mică măsură inițiatorul primei decât al celei de-a doua.

212 Λ, 7, 1072 a 26.

213 1072 b 3.

214 1072 a 26.

215 *Legile*, X, 898 e-899 a. Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 144.

216 *Le Dieu cosmique*, p. 154, n. 1 (unde este studiat și acest text).

[217] Cf. în ultimul rând L. TORRACA, „Sull'autenticita del *De motu animalium*", în *Maia*, 1958, Fasc. 3, și recenzia noastră la acest articol în *R E.G.*, 1960, p. 299.

[218] *De mot. anim.*, 2, la sfârșit, și 3, la început. Este posibil ca o teorie de acest gen să fi fost susținută și de Eudoxos și, în orice caz, de „cercurile astronomice" (JAEGER, *loc. cit.*).

[219] *De gen. et corr.*, I, 6, 323 a 25-34.

[220] A fost adesea observată dimensiunea redusă a pasajelor *teologice* la Aristotel. Teoria supremului dorit nu este expusă *ex professo* decât în câteva rânduri din Λ, 7.

[221] *Ubi enim ad dei deorumque vel naturam vel voluntatem perventum est, Aristotelem constat plerumque* ἐπέχειν (*In Eth. Nic.*, I, 10, 1099 b 14, Leipzig, 1878). Vom găsi un bun exemplu al acestei rezerve în Λ, 8, 1074 a 16.

[222] *De part. anim.*, I, 5, 644 b 22-28, 645 a 2. Corectând teza lui Jaeger, conform căreia Aristotel ar fi abandonat complet speculațiile teologice spre sfârșitul vieții sale, E. von IVANKA a subliniat cu îndreptățire că doctrina Ființei eterne nu este atât abandonată, cât expulzată în domeniul „presupunerii" și al „aspirației eterne" și că ea „continuă totuși să existe ca punct de atracție" („Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristoteles" în *Scholastik*, VII, 1932, p. 27).

[223] E, 1, 1026 a 13.

[224] Λ, 1, 1069 a 30 sq.

[225] 1069 a 36. Cf. Λ, 6, 1071 b 3; Z, 11, 1037 a 14: „Într-un anumit fel, fizicii și filosofiei secunde le revine sarcina de a studia ființele sensibile."

[226] Λ, 1, 1069 a 35.

[227] Se poate presupune că diviziunea destul de sumară încă din cartea Λ este anterioară diviziunii mai riguroase din E, 1. În acest ultim text, Aristotel, nemulțumindu-se să diferențieze teologia de fizică, se îngrijește să o diferențieze și de matematică, având ca obiect, la fel ca teologia, ființele imobile: diferența, va preciza aici Aristotel, este că matematica se ocupă de ființele imobile, dar *neseparate*, în timp ce teologia se ocupă de ființa imobilă și *separată*. Cf. p. 36, n. 2.

[228] Mai ales W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 226 sq. și înaintea lui H. BONITZ, *In Metaph.* (*ad.* 1026 a 23-32) și P. NATORP, „Thema und Disposition der aristotelichen Metaphysik" în *Philos. Monatshefte*, XXIV, 1888, p. 37-65, 540-574.

[229] E, 1, 1026 a 23.

[230] „Zwei grundverschiedene Gedankengange sind hier hineinandergeschoben" (p. 227). Vom observa că aici, corectându-și propria schemă evolutivă, W. Jaeger pare să vorbească de două drumuri paralele, și nu de

două puncte de vedere succesive.

231 E, 1, 1026 a 31.

232 1026 a 26.

233 Cf. *Partea I*, cap. III, p. 279, n. 5.

234 Γ, 2, 1004 b 6.

235 Γ, 1, 1003 a 26; E, 1, 1025 b 4.

236 E, 1, 1025 b 18.

237 1025 b 4.

238 1025 b 6.

239 Teologia nu poate fi situată între științele dianoetice. Dacă într-adevăr contemplația (θεωρία), act ținând de νοῦς, și nu de διάνοια, există undeva, ea există în teologie.

240 A se compara E, 1, 1026 a 19 sq. cu E, 1, 1025 b 8.

241 Cf. *Concluzie*.

242 Λ, 6, 1071 b 4 etc.

243 Θ, 10, 1051 b 29. Cf. N, 3, 1091 a 12.

244 *Phys.*, VIII, 10.

245 „Nu există contrariu al Ființei prime, căci toate contrariile au o materie comună și sunt identice în potență" (Λ, 10, 1075 b 21). Or, Ființa primă nu comportă nici materie, nici potență (a se vedea notele următoare). Cf. și TEOFRAST, *Met.*, 7, 8 a 22 sq.

246 N, 2, 1088 b 27; Λ, 8, 1074 a 34.

247 Θ, 8, 1050 b 8, 18; 10, 1051 b 28.

248 M, 8, 1083 a 2-5. Cf. *Phys.*, VIII, 10, 266 a 10.

249 M, 8, 1083 a 9, 12.

250 Λ, 7, 1073 a 11.

251 Cf. cap. următor. În urma lui Aristotel, Teofrast se va lăuda pentru faptul de „a nu descrie [Principiul] ca pe ceva divizibil și nici cantitativ", ci de „a-l înălța într-un mod absolut într-o regiune mai perfectă și mai divină" (*Met.*, 1, 5 a 8). Deci, negația nu este aici respingere, ci „înălțare". Este neîndoielnic faptul că neoplatonismul își are aici o sursă directă.

252 Este vorba aici, bineînțeles, de Unu ca subiect, și nu de unu ca predicat universal.

253 Aristotel tocmai arătase că ele nu se puteau diferenția prin cantitate (1083 a 2-5).

254 M, 8, 1083 a 8. Comentariul lui TRICOT și apropierea pe care o face cu *De coelo*, III, 1 (nu 8), 299 a 17, ni se par eronate. În pasajul în discuție din *De coelo*, Aristotel, criticând doctrina platoniciană a Mărimilor indivizibile, obiectează că nu se pot atribui unor pretinse lucruri indivizibile proprie-

tăți care implică divizibilitatea, ca greutatea și, într-un mod mai general, cantitatea. Acest ultim argument are deci o semnificație limitată: nu se pot atribui lucrului indivizibil proprietăți care sunt ale celui divizibil. Nu este vorba de așa ceva în M, 8, unde calitatea este refuzată lui Unu nu pentru că ar fi divizibilă (ceea ce nu are sens), ci pur și simplu pentru că ea *este un atribut*.

255 Θ, 10, 1051 b 2.

256 *De int.*, 1, 16 a 12: „Adevăratul și falsul rezidă în compunere și divizare."

257 Θ, 10, 1051 b 24.

258 Cf. BONITZ, *Metaph., ad Θ*, 10, 1051 b 24 (p. 411): φάσις *simpliciter* φησί τι, κατάφασις *vero* κατηγορεῖ τι κατὰ τινος.

259 1051 b 28.

260 *Ibid.*

261 Nu credem că ultimele rânduri din Θ, 10 (1052 a 4-11) compromit într-un fel sau altul această interpretare. Aristotel vrea să arate aici că ființele *imobile* (ἀκίνητα) nu lasă loc „erorii în funcție de timp" (ἀπάτη κατὰ τὸ πότε), deoarece ceea ce este adevărat o dată în privința lor este adevărat pentru totdeauna. Sigur, această dezvoltare pare deplasată aici (până la punctul în care ne-am putea întreba dacă nu este vorba de o interpotare), pentru că ea nu lămurește problema în discuție: ἀκίνητα sunt sau nu σύνθεθα? În ceea ce le privește, falsul este eroare sau ignoranță? Totuși, aceste rânduri sunt interpretabile ca introducând o posibilitate intermediară valabilă (așa cum arată exemplele) pentru ființele matematice: asemenea ființe pot fi subiecte de atribuire, însă este vorba aici de o atribuire eternă. Ca atribuire, ea pare să depindă de actul uman de a atribui și comportă, din această cauză, posibilitatea erorii; dar, fiind eternă, ea constituie un raport obiectiv (de exemplu, între esența triunghiului și proprietățile sale) care nu poate decât să fie sau să nu fie obiectul unei înțelegeri intuitive (θιγεῖν): deci falsul nu este aici eroare, ci ignoranță. Sigur, continuă Aristotel, eroarea poate să apară datorită faptului că în interiorul aceleiași specii de ființe matematice, unele au o anumită proprietate, iar altele alta (de exemplu, între numere unele sunt prime, iar altele nu). Dar această posibilitate de eroare dispare în cazul ființei numeric una (adică aceea care nu este diversificată printr-o materie): căci nu se va putea spune despre ea că este aceasta sau aceea, ci numai să sesizăm (sau să nu sesizăm) „modalitatea de a fi permanentă" (ὡς ἀεὶ οὕτως ἔχοντος; vom observa că Aristotel nu spune ὡς ἀεὶ τοιούτου ὄντος, evitând cu grijă formula atribuirii). Aceste rânduri obscure confirmă deci în cele din urmă, chiar dacă pe o cale ocolită, ideea centrală a capitolului: imobilitatea (și ar trebui să adăugăm: imaterialitatea) transformă atribuirea în înțelegere intuitivă: încă și *spunerea-despre* se resoarbe aici în *spunere*, iar falsitatea *propoziției* se reduce aici la ignoranță.

262 Θ, 10, 1051 b 30.

[263] Aceasta este și interpretarea dată acestui pasaj de către A. FAUST, *Der Moglichkeitsgedanke*, I, p. 216, 359 (potrivit căruia doctrina din Θ, 10 s-ar referi la cunoașterea Divinității și, mai mult încă, de *către ea însăși*: cf. Λ, 7, 1072 b 21, unde același verb θιγγάγειν desemnează „întâlnirea" inteligibilului și a inteligenței). Cf. și P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, p. 158-159. Verbul θιγγάνειν, sub forma aoristului θιγεῖν, mai este folosit și de Teofrast, tot într-un context „teologic", pentru a desemna cunoașterea de către intelect a „ființelor supreme și prime" (ἄκρα καὶ πρῶτα): *Met.*, 8, 9, b 13 (cf. 9 b 10).

[264] „Ce ar avea de făcut vorbitorul, dacă lucrurile ar trebui să apară dinainte prin ele însele și nu ar avea nevoie de discurs?" (*Poet.*, 19, 1456 b 7) (cf. *Partea I*, cap. II, §1, p. 116).

[265] Z, 1, 1028 a 16.

[266] 1028 a 21.

[267] *Ibid.* Cf. Γ, 2, 1004 b 2. Desigur, în Z, 1, 1028 a 18, „zeu" este citat ca exemplu; dar este vorba de singura „categorie" care i se potrivește Divinității, cea a esenței: or, vom vedea mai departe că esența ar înceta să mai fie o categorie, dacă ea *ar fi singura*. Doctrina categoriilor nu s-a născut dintr-o reflecție asupra esenței, ci asupra unei esențe *care nu este numai esență*.

[268] Γ, 2, 1003 b 6-9.

[269] Negația este ea însăși mișcare. Cf. *Concluzie*, p. 492-494.

[270] P. MORAUX, „Recherches sur le *De coelo* d'Aristote: objet et structure de l'ouvrage" în *Rev. thomiste*, 1951, p. 170-196.

[271] Ar putea să pară surprinzător faptul că ne mulțumim cu această aproximare: în realitate, *De coelo* nu trebuie să ilustreze în întregime teza noastră. Având ca obiect ființele eterne, dar sensibile și înzestrate cu *mișcare* (fie această mișcare și numai circulară), tratatul ne vorbește despre o sferă care, cum am văzut, nu este divină decât prin unul din aspectele sale, iar prin celălalt ține de *fizică*. Nu este decât cu atât mai caracteristic faptul că „fizica" cerească apare cel mai adesea ca negație a fizicii terestre.

[272] *Art. cit.*, p. 175. Cu toate că Moraux nu-l include printre titlurile planului său, este evident că ar trebui adăugat aici importantul pasaj din *De coelo*, I, 9, referitor la realitățile care se află dincolo de Cer, mai divine deci decât Cerul însuși, și care nu comportă „nici loc, nici vid, nici timp" (279 a 12 sq.).

[273] *Art. cit.*, p. 177-179.

[274] *Parmenide*, 137 c sq.

[275] Această demonstrație face obiectul primei părți a tratatului lui GORGIAS, *Despre neființă* (cf. *supra*, *Partea I*, cap. II, §1, p. 101 sq.).

[276] *Art. cit.* p. 178.

[277] *Ibid.*, p. 176.

[278] Aceasta este și învățătura pe care am putea-o desprinde din partea aparent „pozitivă" a dialecticii din *Parmenide* care constă în a afirma, privitor la Unu, atribute contradictorii. A spune că Unu este totodată unu și multiplu, întreg și părți, finit și infinit, în sine și în altceva, mișcat și imobil înseamnă poate un mod de a recunoaște că aceste categorii ale cantității, calității, locului și mișcării nu au sens în cazul lui Unu.

[279] *De coelo*, III, 7, 306 a 9. Cf. și textele citate în §1 al capitolului de față (p. 318-321).

[280] Așa stau lucrurile în legătură cu fraza ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (Λ, 7, 1072 b 14), unde φύσις ni se pare că semnifică Cerul, și nu lumea sublunară (cf. mai sus, §2, p. 349, n 4).

[281] Λ, 10, 1075 a 11-16.

[282] Vom observa faptul că și aici Aristotel se gândește îndeosebi la ordinea celestă: nu este vorba de mișcările dezordonate ale lumii sublunare. Totuși, se pare că prin cuvântul „generare", se face aluzie la un fenomen propriu lumii sublunare, dar luat în ansamblul ei. Vom vedea în mod precis mai departe cum succesiunea ciclică a generațiilor reprezintă ceea ce este „inteligibil" în lumea sublunară.

[283] Λ, 10, 1075 b 24.

[284] 1076 a 4 (vers din HOMER, *Iliada*, II, 204). Este ultimul rând din cartea Λ. W. JAEGER a subliniat pe bună dreptate neobișnuita elocință a acestui pasaj și a cărții Λ în general, ale cărei „fraze impunătoare, pe care nici astăzi nu ne putem împiedica să le rostim cu voce tare", contrastează cu stilul „cercetărilor școlare" care înaintează laborios printre „problemele de detaliu" (*Aristoteles*, p. 228). În ceea ce privește critica pluralismului lui Speusippos, cf. Z, 2, 1028 b 21-24; N, 3, 1090 b 19; *De part. anim.*, III, 4, 665 b 14; TEOFRAST, *Met.*, 1, 4 a 13-16. Versul lui Homer, care încheie „triumfal" cartea Λ (JAEGER, *Aristoteles*, p. 236), este îndreptat intenționat împotriva lui Speusippos și nu, cum pretinde Jaeger, împotriva doctrinei platoniciene a celor două principii (material și formal): dimpotrivă, credem că Aristotel îi opune lui Speusippos imaginea autentic platoniciană (cel puțin dacă înțelegem prin asta platonismul din dialoguri) a monarhului a cărui putere este universală pentru că este transcendentă (cf. versurile lui ESCHIL, *Cei șapte contra Tebei*, 2-3, citate în *Euthydemos*, 291 cd, și comentariul nostru de la începutul capitolului precedent). Suntem deci mai puțin siguri decât W. Jaeger cu privire la originalitatea „grandioasei imagini a monarhului" (p. 234), ca și a ideii pe care o exprimă: aceea a „dominației universale a spiritului" (p. 236). Cu toate că în alți termeni și prin intermediul altor metafore, Platon atribuia în dialoguri același rol Ideii sale de Bine. W. Jaeger recunoaște el însuși în altă parte caracterul platonizant al concepțiilor teologice din cartea Λ (de exemplu, la p. 230).

[285] *The Doctrine of Being...*, p. 289-298.

[286] *From Platonism to Neoplatonism*, p. 167-168.

[287] Mai ales Λ, 10, 1075 b 37; Z, 2, 1028 b 21-27 (succesiv, despre Speusippos și Xenocrate. MERLAN insistă pe bună dreptate asupra verbului ἐπεκτείνειν din 1028 b 24); N, 3, 1090 b 19 (unde Aristotel îi reproșează lui Speusippos că nu poate să arate în ce fel depinde sensibilul de sfera precedentă a ființei); N, 3, 1090 a 32-35 (reproș analog adresat pitagoreicilor); *De coelo*, III, 1, 300 a 15.

[288] P. MERLAN, *op. cit.*, p. 194.

[289] Acest caracter a fost bine pus în lumină, în legătură cu περὶ ἰδεῶν, de către P. WILPERT, *Zwei aristotelische Fruhschriften uber die Ideenlehre.*

[290] Cf. N, 5, 1092 a 11-15 și comentariul lui MIHAIL din EFES (PS.-ALEXANDRU), 824, 18.

[291] Δ, 24.

[292] Cf. exemplele date în Δ, 1.

[293] Cf. *supra*, n. 185.

[294] Λ, 6, 1072 a 17.

[295] 1072 a 9.

[296] 1072 a 17.

[297] Rezumăm aici pasajul 1072 a 11-16.

[298] Cf. Δ, 1, 1012 b 34-35.

[299] A, 4, 985 a 17 (unde Aristotel critică viziunea lui Anaxagoras).

[300] Citat de A. BREMOND, *Le dilemme aristotélicien*, p. 108, n. 1.

[301] *Pol.*, I, 6, 1255 b 2-3: Ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλάκις μέντοι οὐ δύναται.

[302] *De gen. anim.*, IV, 3, 767 b 13: „Monstruozitatea nu este necesară în raport cu cauza care este în vederea unui scop (=cauzalitatea finală luată în considerare din punctul de vedere al subiectului), nici în raport cu cauzalitatea scopului, ci este necesară prin accident". Despre dublul sens al expresiei τὸ οὗ ἕνεκα, care desemnează când subiectul pentru care este scop, când scopul însuși cf. Λ, 7, 1072 b 1 sq.

[303] La limită, am putea aplica aristotelismului ceea ce MERLAN spune despre platonism, respectiv că „posibilitatea" unui sistem derivativ (*Ableitungssystem*) este inclusă în el (p. 167-168): de fapt, neoplatonicienii vor putea prelua literal numeroase formule ale lui Aristotel pentru a scoate din ele un sistem emanatist. Noi contestăm însă metoda de istorie a filosofiei care constă în a nu ține cont decât de *posibilitățile* unei filosofii, fără a se întreba de ce aceste posibilități nu s-au realizat. Aristotel *a vrut* poate să constituie un sistem în care lumea s-ar deduce din Divinitate precum consecința din principiu. Dar esențialul este că el nu a realizat acest sistem. Λ nu vedea într-o filosofie decât posibilitățile sale înseamnă să subestimezi

semnificația *filosofică* a obstacolelor și, în cele din urmă, a eșecurilor, considerându-le doar accidente individuale ale cercetării.

304 *De gen. anim.*, IV, 3, 767 b 13; 4, 770 b 9 sq.

305 Θῆλυ δὲ ᾗ ἀδυνατεῖ (*De gen. anim.*, IV, 1, 766 a 13; cf. 3, 768 a 5; II, 3, 737 a 27).

306 Μὴ κρατούμενον ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦντος (*ibid.*, IV, 1, 766 a 13). Cf. IV, 4, 770 b 9 sq.

307 *De incessu animalium*, 4, 706 a 18, 706 b 10.

308 *De part. anim.*, IV, 10, 686 b 2-20; *Hist. anim.*, V, 1, 539 a 5; VIII, 1, 588 a 31; *De incessu animalium*, 11, 710 b 9 sq.

309 *De gen. et corr.*, II, 10, 336 b 28.

310 Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 224.

311 Cf. *Partea I*, cap. II, §1, *ad fin.*

312 Γ, 5, 1009 a 36 sq.

313 1009 a 22.

314 1010 a 1.

315 1010 a 18.

316 1010 a 24.

317 ARISTOTEL jonglează aici cu cele două sensuri ale cuvântului οὐρανός (*De coelo*, I, 9, 278 b 9-22): Univers în sens larg, Cer în sens restrâns. Sensibilul este o parte a universului, dar nu a Cerului.

318 Γ, 5, 1010 a 25-32.

319 Γ, 8, 1012 b 30.

320 *From Platonism to Neoplatonism*, p. 139.

321 *Ibid.*, p. 140.

322 Cf. *Partea I*, cap. II, §1.

323 341, 30.

324 A cărei mărturie ar fi, după W. JAEGER, capitolele 1-8 din cartea K (*Aristoteles*, p. 216-227). Dar am văzut ce trebuie să credem despre autenticitatea acestei părți din cartea K (cf. *Introd.*, cap. I, p. 39- 41).

325 *Aristoteles*, p. 221.

326 Cf. mai ales *Phys.*, VIII, 3, 254 a 33-b 6 unde, înainte de a începe demonstrația Motorului Prim, Aristotel rezumă problematica întregii cărți.

327 Cf. D. COMPOSTA, „Studi aristotelici: il tema del libro XII della *Metafisica*" în *Sapienza*, X, 1957, p. 71-90.

328 Λ, 4, 1070 a 31.

329 5, 1071 a 26.

330 4, 1070 a 35.

331 4, 1070 b 18, 25; 1071 a 4, 26-27, 33.

[332] *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 28. Cf. *Partea I*, cap. II, §3, p. 202 sq.

[333] *Anal. post.*, I, 10, 76 a 38; II, 77 a 26-31.

[334] Cf. Λ, 5, 1071 a 30.

[335] *Met.*, II, p. 23.

[336] Λ, 1, 1069 a 30 sq.

[337] 5, 1071 b 1.

[338] 1071 b 5.

[339] Cf. Λ, 10: este vorba de a explica *generarea* (1075 b 16), *mișcarea* (1075 b 28), *întinderea* și *continuitatea* (1075 b 29).

[340] Cf. 1075 b 38 sq.: Este vorba despre a ști dacă Universul este o „serie de episoade", adică „o succesiune infinită de esențe și de principii diferite pentru fiecare esență". Aceasta este exact problema pe care Aristotel părea să o fi rezolvat deja în prima parte, recurgând la analogie.

[341] Această tradiție pare să-l fi înșelat pe W. Jaeger, care conchide că prima parte din cartea Λ nu este nici teologică, nici *ontologică* (în opinia lui, ideea ontologiei nu apăruse încă la Aristotel), ci doar *fizică* (p. 229-230). În realitate, am văzut că problema dezbătută în prima parte, cea a comuniunii principiilor, este problema fundamentală a ontologiei, respectiv singura ei problemă fundamentală.

[342] Λ, 4, 1070 b 34.

[343] Cf. mai sus §2, mai ales p. 356 sq.

[344] Λ, 5, 1071 a 33-35.

[345] Λ, 1, 1069 a 20.

[346] Acest lucru a fost bine subliniat de ROSS în comentariul succint al acestui pasaj din lucrarea sa *Aristote* (trad. în limba franceză, p. 246): „Aristotel evidențiază faptul că, dacă se face abstracție de cauza primă, lucrurile aparținând unor genuri diferite nu au aceleași cauze decât în mod analogic." Teoria cauzei prime și cea a analogiei, pe care tradiția le-a confundat adesea, sunt atât de puțin similare, încât a doua nu are sens decât ca substitut al primeia.

[347] Λ, 5, 1071 a 33.

[348] *Ibid.*, 1071 a 33-36.

[349] Cf. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, p. 14-15. A se vedea totuși rezervele noastre expuse în capitolul următor, p. 441.

[350] Cf. distincția stoică dintre τέλος și σκόπος în care sensul de scop, proiect îi revine celui de-al doilea termen, τέλος, desemnând mai degrabă structura acțiunii. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoicien et l'idée de temps*, p. 146.

[351] A, 9, 990 b 34. Această formulă pare să provină din περὶ ἰδεῶν; cf. expunerile lui ALEXANDRU, *In Met.*, p. 83 sq., mai ales 91.

[352] Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne...*, p. 627 sq.

[353] Cf. E. de STRYCKER, „La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon" în *Autour d'Aristote, Mélanges A. Mansion*, p. 119-139.

[354] Este separat ceea ce nu depinde de altceva și de care depind celelalte lucruri. Se va observa că aceasta este însăși definiția principiului (cf. *Introd.*, p. 50 sq.). Deci, a spune că esențele sensibile sunt „separate" înseamnă a semnifica faptul că sensibilul este propriul său temei.

[355] Cf. analiza lui καθ' αὑτό în Δ, 18, 1022 a 24-36, mai ales r. 35: διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ' αὑτὸ.

[356] Z, 1, 1028 a 34; 3, 1029 a 28; 14, 1039 a 32.

[357] *Phys.*, I, 2, 185 a 31: Οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν.

[358] *Cat* 5, 2 b 5; Λ, 5, 1071 a 36.

[359] *Eth Nic.*, X, 7, 1177 b 33.

[360] J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, p. 51.

Partea a doua, capitolul II

[1] *Eneade*, VI, 1, 1.

[2] *Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia (=στέρησις) creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sua mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem* (*De Trinitate*, V, 1).

[3] *Est tamen sine dubitatione substantia vel, si melius hoc dicitur, essentia* (*ibid.* V, 2) Cf. *Confesiuni*, IV, 28.

[4] *Rep.*, VI, 509 b.

[5] Ὃ ἐστιν ὄν ὄντως (*Phaidros*, 247 e); παντελῶς ὄν (*Sofistul*, 248 e).

[6] „Faptul că ființarea în autenticitatea ei este înțeleasă ca οὐσία, παρουσία, într-un sens care, prin rădăcina sa, vrea să spună *ființă prezentă* (Anwesen)... trădează faptul că ființa este înțeleasă în sensul unei persistențe în starea de prezență (Anwesenheit)" (M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, §44, trad. în limba franceză CORBIN în *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 223, modificată; trad. în limba franceză DE WAEHLENS și BIEMEL, p. 296). Cf. *Sein und Zeit*, p. 25 sq.

[7] Aceasta este interpretarea care reiese din cartea lui W. JAEGER (*Aristoteles*, p. 226-228) și pe care o reia M. HEIDEGGER (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 16-18 în ed. germ.; trad. în limba franceză DE WAEHLENS și BIEMEL, p. 66-68). Dincolo de această schemă prea simplă, M. Heidegger sesizează totuși o „nehotărâre" (*Verlegenheit*), pe care o re-

flectă titlul ambiguu de *Metafizică* (p. 18). Nehotărârea constă în faptul că Aristotel ar vrea să întemeieze *metaphysica generalis* pe *metaphysica specialis* și nu invers, dar în loc să situeze temeiul în *ființa* ființării, el îl situează în „divin", care nu este decât o „sferă" a ființei, privilegiată numai prin aceea că „plecând de la ea se determină ființarea în totalitatea ei" (p. 17; trad. în limba franceză, p. 67). Printr-o „uitare" care caracterizează degradarea ontologiei în metafizică, Aristotel înlocuiește întrebarea cu adevărat fundamentală despre *ființa* ființării cu întrebarea despre totalitatea ființării, sesizată prin ființarea cea mai universală, care este divinul. Cf. *ibid.*, p. 199 (trad. în limba franceză, p. 277); *Holzwege*, p. 179 și opusculul *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. Distincția între *metaphysica specialis* și *metaphysica generalis* nu se confundă deci cu distincția între teologie și ontologie (așa cum o înțelege Aristotel), ci devine interioară teologiei, care, rămânând „generală", nu ajunge să se constituie în *Fundamentalontologie*. Dar, dacă M. Heidegger arată limpede ce este „general" în teologia lui Aristotel, noi credem dimpotrivă că această dimensiune „fundamentală" pe care M. Heidegger nu o găsește în teologia Stagiritului trebuie căutată în teoria aristotelică a ființei ca ființă. În sfârșit, MERLAN (*From Platonism to Neoplatonism*, cap. VII: „Metaphysica generalis in Aristotle?") reia schema tradițională pentru a tăgădui faptul că există o metafizică generală la Aristotel, ființa ca ființă fiind asimilată de el cu divinul și nefiind, din această cauză, decât o „specie specială" a ființei în general (p. 151). Am discutat deja această concepție (pe care o împărtășește și P. Owens) în capitolul precedent. Să adăugăm aici că ființa ca ființă ni se pare și nouă „specială", pentru că desemnează ființa *lumii sublunare* în unitatea ei căutată dar, contrar părerii lui Merlan și Owens, ea nu este „specială" decât exact în măsura în care *nu este* divinul.

[8] Cf. *Partea a II-a*, cap. I, *ad init.*

[9] Această afirmație poate să pară ciudată dacă ne amintim că astrii, „corpurile divine", se mișcă printr-o mișcare circulară și eternă. Dar tocmai circularitatea și eternitatea acestei mișcări o apropie de imobilitate: există o mișcare imobilă, tot așa cum mai târziu va exista pentru Lucrețiu o *mors immortalis*. Este adevărat că această restaurare a imobilității cu ajutorul mișcării manifestă prima „neputință" a Divinității și începutul degradării care se va încheia în lumea sublunară.

[10] Se pare că, încă din *De philosophia*, Aristotel a criticat concepția expusă de Platon în cartea a X-a a *Legilor*, a unei Providențe divine care pătrunde însăși lumea inferioară, fie și prin intermedierea „ajutoarelor" (X, 903 b) sau, cum se spune în *Epinomis*, a *demonilor*. La Aristotel există într-adevăr intermediari, dar care nu sunt în nici un caz *mediatori*, în sensul în care erau pentru astrologia persană, care fusese deja respinsă în această privință de către Eudoxos. Sufletele planetelor, chiar dacă sunt mai „divine" decât sufletele din lumea sublunară, sunt la fel de abandona-

te ca și acestea de un Zeu indiferent sau neputincios, și ele se străduiesc din proprie inițiativă să „imite" perfecțiunea subzistentă a Primului (care nu este „motor" decât în acest sens) (cf. *De coelo*, II, 12). Cf. D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*; trad. în limba germ., p. 24-27, 30, 118-119. Criticile pe care VERDENIUS („Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion" în *Phronesis*, 1960, mai ales n. 33 și 46) le aduce acestei interpretări, invocând texte în care Aristotel pare să se refere la opiniile tradiționale despre Providență, omniscienta și omniprezența Divinității, nu ni se par o probă, căci aceste opinii sunt prezentate în general sub forme condiționale (de exemplu, în *Eth. Nic.*, X, 9, 1179 a 23 sq.) și mai degrabă drept promisiune decât constatare. În plus, nu am putea să prezentăm drept contribuție pozitivă a zeilor, așa cum face Verdenius, mișcarea Soarelui pe ecliptică, chiar dacă și mai ales dacă această mișcare este cauza generării și distrugerii în lumea sublunară (*De gen. et corr.*, II, 10, 336 a 32; *Meteor.*, I, 9, 346 b 22; Λ, 5, 1071 a 15) (VERDENIUS, *art. cit.*, n. 50). Nu la Aristotel, ci la stoici trebuie căutată dezvoltarea concepțiilor providențialiste ale bătrânului Platon în sensul unei cosmologii unitare.

[11] În legătură cu dualitatea coruptibilului și a incoruptibilului (p. 314 sq.).

[12] *Phys.*, I, 2, 185, a 12: Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι. În cele ce urmează, vom folosi cuvântul *mișcare* în sensul foarte general pe care pare să-l aibă în această formulă κινούμενα și pe care îl confirmă folosirea în *Metafizica* a lui ἀκίνητον pentru a desemna imutabilitatea realităților inteligibile. Nu vom ține cont deci de clasificarea pe care o propune ARISTOTEL în cartea a V-a a *Fizicii* și conform căreia *kinesis* (trecere de la un contrariu la altul) ar fi, alături de γένεσις (trecere de la neființă la ființă sau de la ființă la neființă), o specie a unui gen care ar fi μεταβολή, schimbarea în general (V, 1, 225 a 12-20, a 34-b 9). În realitate, nici chiar Aristotel nu respectă această schemă și folosește nediferențiat cuvintele κίμησις, γένεσις și μεταβολή pentru a desemna, în ansamblul lui, fenomenul care afectează ființele, celelalte decât divinul. Pentru a evita orice ambiguitate, este suficient să amintim că, în această terminologie, cuvântul francez *mouvement* (ca și cuvântul românesc *mișcare*, n. t.) nu desemnează (la fel ca și *kinesis* în limba greacă) numai mișcarea locală (φορά), ci și *alterarea* calitativă (ἀλλοίωσις), creșterea cantitativă (αὔξησις) și, mai strict, chiar nașterea și moartea (γένεσις καὶ φθορά).

[13] *Phys.*, I, 7, 189 b 31.

[14] *Ibid.*, I, 7, 190 b 10-17. Aristotel atestă faptul că discuția despre principii este o discuție despre principiile *mișcării*, încheind această discuție cu următoarea concluzie: Πόσαι μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς πόσαι, εἴρηται (I, 7, 191 a 2).

[15] II, 1, 192 b 21.

[16] *Phys.*, II, 2, 193 b 23-194 a 12; II, 7, 198 a 17.

[17] Cf. *Partea I*, cap. 2, §4.

[18] *Anal. post.*, I, 2, 72 a 19; 10, 76 a 31-36.

[19] *Phys.*, I, 2, 185 a 1-3.

[20] I, 2, 185 a 17.

[21] I, 2, 184 b 25.

[22] Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (I, 2, 185 a 12).

[23] Cf. *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 28: Ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου.

[24] *Phys.*, VIII, 3.

[25] ... ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ (*Phys.*, V, 2, 226 b 10-16) Cf. III, 2, 202 a 3; V, 6, la început; VI, 3, 234 a 32; 8, 239 a 13; VIII, 1, 251 a 26; *Met.*, K, 12, 1068 b 23 (cf. K, 11, 1067 b 34: întrucât neființa nu poate fi mișcată, cu atât mai mult nu se poate spune despre ea că este în repaus).

[26] *Phys*, II, 1, 192 b 21.

[27] *Phys.*, VIII, 3, 253 b 11.

[28] Λ, 6, 1071 b 8.

[29] *Phys.*, VIII, 8.

[30] „Nemuritoare și necunoscând pauză, mișcarea aparține ființelor, ca un fel de viață pentru tot ce există în natură?" (*Phys.*, VIII, 1, 250 b 13). Aristotel va răspunde afirmativ la această întrebare. Această mișcare „nemuritoare" nu este o abstracțiune, nu este acea *mors immortalis* pe care o va denunța MARX ca pe o iluzie a unei filosofii idealiste a mișcării („Misère de la philosophie", în *Œuvres complètes*, *M. E. G. A.*, vol. VI, p. 180), ci însăși viața conținutului. Ontologia lui Aristotel nu va studia nici o anumită mișcare în particular (acesta fiind rolul fizicii), nici abstracțiunea mișcării, ci ființa-în-mișcare considerată în totalitatea ei, adică în principiile ei.

[31] Tot ce este natural este – datorită chiar acestui fapt – în mișcare (cf. și TEOFRAST, *Met.*, 1, 4 b 19 sq.), dar oare tot ce este în mișcare este natural? S-ar părea că răspunsul trebuie să fi fost negativ. Într-adevăr, Aristotel distinge cel puțin trei specii de mișcare: „Vedem fiecare lucru mișcându-se, într-un anumit mod *prin natură*, în altul *prin constrângere* sau *prin inteligență* sau prin oricare altă cauză" (Λ, 6, 1071 b 35; cf. *Protreptikos*, fr. 11 W: IAMBLICHOS, IX, 49, 3 sq; *De philosophia*, fr. 24 R: CICERO, *De nat. deor*, II, 16, 44). Dar construcția frazei arată că, în realitate, nu există decât două genuri: mișcarea naturală este opusă în bloc tuturor celorlalte specii de mișcare. Această diviziune a mișcării o completează și o corectează pe cea a lui Platon (*Legile*, X, 888 e), care distingea trei feluri de mișcare: naturală, artificială și întâmplătoare. Mișcarea „inteligentă" a lui Aristotel nu este altceva decât mișcarea „artificială" a lui Platon (arta presupunând intervenția unui suflet, 891 c sq.) Cât privește mișcarea întâmplătoare, în

timp ce Platon părea s-o apropie de mișcarea naturală (cf. 889 c), ARISTOTEL o apropie de artă, al cărei hazard este materia (*Eth. Nic*, VI, 4, 1140 a 18). În cele din urmă, Aristotel distinge mișcarea naturală și mișcarea nenaturală, care poate ori să fie inteligentă (*arta*), ori să rămână *întâmplătoare* (atunci când este produsă de o „oarecare altă cauză"). Dar în ce sens trebuie să înțelegem, și până la ce punct putem să menținem această opoziție dintre non-natură și natură? Să începem cu mișcarea artificială. După Aristotel, o asemenea mișcare se deosebește de mișcarea naturală prin faptul că își are principiul nu în obiectul mobil însuși, ci în exteriorul acestuia (Λ, 3, 1070 a 7). Dar se cuvine să remarcăm că această dualitate a motorului și a mobilului rămâne în interiorul naturii în general, că un surplus de artă nu este posibil decât acolo unde există contingență (*Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10 sq.), adică în lumea naturală, supusă generării și morții, în sfârșit, că întregul efort al artei constă în „a imita natura" (*Phys.*, II, 2, 194 a 21; 8, 199 a 15; cf. *De part. anim.*, I, 1, 639 b 16, 640 a 27), adică, în cazul de față, în a se apropia din ce în ce mai mult de *imanența* mișcării naturale: idealul ar fi ca „arta constructorului în lemn să coboare în flaute" (*De an* , I, 3, 407 b 25) sau în lemnul corăbiilor (*Phys.*, II, 8, 199 b 28), ca medicul să se vindece el însuși (*Phys.*, II, 1, 192 b 28-32) sau ca suveicile să meargă singure (*Pol.*, I, 4, 1253 b 37). Mișcarea *artificială*, imitație a mișcării naturale, nu are deci sens decât în sfera naturii în general, pe care o prelungește din interior sau ale cărei slăbiciuni le compensează (*Phys.*, II, 8, 199 a 15). Mai gravă pare opoziția dintre mișcarea *violentă* propriu-zisă (întâmplătoare) și mișcarea naturală (*Phys.*, VIII, 4, 254 b 7-24). Dar această distincție, care se referă la teoria locului natural, rămâne în cele din urmă ea însăși în interiorul naturii: aparent, mișcarea violentă este inversul mișcării naturale, dar ea nu poate dura nedefinit și trebuie, la rândul ei, să se inverseze (ca în cazul pietrei care este aruncată și care apoi cade) pentru a se converti în mișcare naturală. Ar trebui atunci să recunoaștem că mișcarea naturală însăși are drept condiție mișcarea contra naturii: dacă toate lucrurile s-ar afla în locul lor natural și n-ar fi fost smulse printr-o mișcare violentă, ele nu ar avea deloc nevoie să se întoarcă acolo și totul ar fi în repaus. Dacă natura tinde spre repaus, mișcarea nu poate fi decât o violență comisă împotriva acestei naturi (cazul mișcării „contra naturii") sau o corectare a acestei violențe, o anti-violență (cazul mișcării numite „naturale"). Dar atunci se va spune că orice mișcare este, direct sau indirect, împotriva naturii și că nu există natură realizată decât în imobil, adică în Divinitate. Am regăsit astfel un sens pe care l-am întâlnit deja al cuvântului φύσις: sensul său *teologic*. Să spunem că natura fizică, singura pe care o luăm în considerare aici, se distinge de Natura subzistentă a Divinității prin faptul că ea comportă posibilitatea mereu deschisă a anti-naturii.

[32] Τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι (*Phys.*, I, 7, 190 b 11).

[33] *Parmenide*, 138 c.

[34] 138 d.

[35] 138 e.

[36] 139 a.

[37] Τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαιρετὸν εἶναι (*Phys.*, VI, 4, 234 b 10).

[38] *Ibid.*, 234 b 10-17.

[39] *Phys.*, VI, 10, 240 b 8 sq.

[40] *Met.*, B, 5, 1002 a 30 sq.

[41] Despre teza că τὸ εἶδος οὐ γίγνεται, cf. *Met.*, Z, 8, 1033 b 5, 17; 15, 1039 b 26; H, 3, 1043 b 14 sq; 5, 1044 b 21; *Phys.* V, 1, 224 b 5. Numai în cartea K este susținută coruptibilitatea formei (K, 2, 1060 a 23), ceea ce ni se pare un argument în plus împotriva autenticității capitolelor 1-8 din această carte.

[42] *De gen et corr.*, I, 9, 327 a 1; *Phys.*, IV, 5, 213 a 9; V, 3, 227 a 6; VIII, 4, 255 a 13; *Met.*, Δ, 4, 1014 b 22 c; Θ, 1, 1046 a 28.

[43] H, 1, 1042 b 6-7.

[44] Nu putem fi de acord aici cu traducerea lui Carteron, care, luând subiectul drept atribut și atributul drept subiect, spune exact contrariul și face astfel neinteligibilă partea de frază care urmează.

[45] Nu am putut păstra jocul de cuvinte pe care îl face limba greacă între ὑποκείμενον (subiectul schimbării) și ἀντικείμενον (opusul a ceea ce devine lucrul).

[46] *Phys.*, I, 7, 190 b 11-17.

[47] Observăm că Aristotel spune aidoma că ființa în mișcare este σύνθετον sau διαιρετόν (VI, 4, 234 b 10). Sinteza presupune o diviziune. În Divinitate nu există nici diviziune, nici sinteză.

[48] *Anal. post.*, I, 5, 74 a 33-b 4; cf. I, 4, 73 b 38 sq.

[49] *Phys.*, VIII, 3, 254 a 29; *De an.*, III, 3, 428 b 11 (cf. *infra*, *Concluzie*, p. 492-493).

[50] Despre această structură, care nu este numai logică, ci și ontologică, cf. E. TUGENDHAT, TI KATA TINOΣ, *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, 1958. Autorul arată, pe bună dreptate, că această structură manifestă ceea ce el numește *Zwiefältigkeit* a ființei. Nu suntem însă de acord cu descrierea acestei *Zwiefaltigkeit* (cf. recenzia noastră la această lucrare în *R.E.G.*, 1960, p. 300-301), iar Tugendhat nu spune nimic despre proveniența ei din mișcare.

[51] *Phys.*, I, 7, 190 b 30.

[52] În materie: Melissos; în formă: Parmenide (A, 5, 986 b 19; *Phys.*, I, 2, 185 a 32, b 16; cf. III, 6, 207 a 16-17).

[53] Δ, 3, 1014 a 26.

[54] *Phys.*, II, 2, 194 b 19.

[55] Despre caracterul „extatic" al mișcării, cf. *Phys.*, IV, 12, 221 b 3: Ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον. Se traduce în general ἐξίστησι prin *desfă-cut*, în sensul de: distrus. Dar verbul ἐξιστάναι nu a avut niciodată un asemenea sens. După dicționarele lui BAILLY și LIDDELL-SCOTT (*sub v°*) el înseamnă: a face să iasă din..., a scoate din sine și, prin urmare, a scufunda în *extaz* (cf. *Rhet.* III, 8, 1408 b 36). Deci, vom traduce: „Mișcarea face subzistentul să iasă din sine însuși". Mișcarea este cea prin care *sub-sistentul* (τὸ ὑπάρχον pare să fie aici sinonim cu τὸ ὑποκείμενον; cf. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 14, n. 13) nu se menține în ființă decât ca *ex*-sistent. Această ex-sistență, acest extaz se manifestă în structura ritmată a timpului, care este *număr* (221 b 2). Desigur, această „izbucnire" a ființei „scoase din sine" de către mișcare are efectul de a o uza (κατατήκει, 221 a 32), de a o „îmbătrâni" (γηράσκει, *ibid.*) și, în cele din urmă, de a o distruge (φθορᾶς, 221 b 1), dar acestea nu sunt decât efectele a ceea ce este fundamental „extatic" în mișcare. Cf. și *Phys.*, IV, 13, 222 b 16 (μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν); *De coelo*, II, 3, 286 a 19; *De an.*, I, 3, 406 b 13.

[56] Δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις (191 a 4).

[57] 190 b 33.

[58] *Cat.*, 10 și 11; *De Int.*, 14; *Met.*, Δ, 10; I, 4.

[59] Δ, 10, 1018 a 26-27.

[60] Cf. *Partea I*, cap. II, §4.

[61] *Phys.*, V, 1, 225 a 12; *De gen. et corr.*, I, 2, 317 a 17-31.

[62] *Met.*, I, 4, 1055 a 8, b 12.

[63] Contrariile sunt o specie a *opușilor*. Or, „se spune despre atribute că *sunt opuse* (ἀντικεῖσθαι) în toate cazurile în care ele nu pot coexista în subiectul care le primește" (Δ, 10, 1018 a 22).

[64] 156 *de*. Mișcarea este acel „deodată" (ἐξαίφνης) care este ciudat, pentru că este „fără loc" (ἄτοπον), și care face ca acel ceva care *nu era* să fie aici. De fapt, în acest mod va lua Aristotel în considerare apariția sau dispariția formei („care survine și dispare", ἀχρόνως, ἐν ἀτόμῳ νῦν, comentează PS.-ALEX. în legătură cu Z, 8, 1033 b 5, 495, 23). Dar Aristotel consideră, cu îndreptățire, că nu este vorba aici de o mișcare: forma *nu devine* (cf. mai sus, n. 41).

[65] Cf. *Partea I*, cap. II, §2, p. 134 sq.

[66] Cf. PLATON, *Euthydemos*, 283 d. A se vedea *infra*, §2.

[67] *Phys.*, I, 7, 190 a 21-31. Cf. A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, ed. a 2-a, p. 76.

[68] Cf. Z, 7, 1033 a 6; *De gen et corr.*, II, 1, 329 a 17.

[69] *Phys.*, I, 7, 190 a 19.

[70] Traducerea *acum* ni se pare preferabilă celei de *clipă* (pentru care optează Carteron). Clipa evocă ideea de „deodată": este acel ἐξαίφνης platonician; or, întreaga argumentație a lui Aristotel tinde să arate că *acum*-ul nu este un simplu ἐξαίφνης, ci permanența unei anumite prezențe.

[71] *Phys.*, IV, 10, 217 b 32-218 a 6.

[72] *Ibid.*, 218 a 19-21.

[73] Aceasta reiese din 219 b 10-11: Ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν și din 219 b 18: Τοῦτο [τὸ φερόμενον] ὃ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό. Cum se vede, Aristotel folosește aceleași expresii pentru a desemna *acum*-ul și *mobilul* (φερόμενον). Mai departe, această echivalență este afirmată ca principiu: Τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν (219 b 22). Cf. W. BROCKER, *Aristoteles*, p. 103-105.

[74] 219 b 10.

[75] 219 b 18-21.

[76] „Timpul este numărul mișcării, iar mișcarea este ca mobilul: ea este, pentru a spune așa, unitatea numărului" (220 a 2-3).

[77] „Acum-ul este continuitatea timpului (συνέχεια χρόνου)...; într-adevăr, el face continue trecutul și viitorul" (IV, 13, 222, a 10-12).

[78] Cf. E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 15, notă.

[79] 220 a 8.

[80] 220 a 5.

[81] 220 a 19-20.

[82] *Phys.*, I, 3, 186 a 24.

[83] *Met.*, A, 5, 986 b 31.

[84] *Phys.*, I, 8, 191 b 10.

[85] *Ibid.*, 191 b 27-29.

[86] Θ, 1, 1046 a 1-4.

[87] *Ibid.*, 1045 b 36.

[88] Referirea la mișcare este prezentă în definiția generală a potenței: „Se numește *potență* principiul mișcării sau al schimbării în altă ființă considerată ca alta sau prin acțiunea unei alte ființe ca alta" (Δ, 12, 1019 a 19; cf. 1019 a 15 și 1020 a 5, unde aceeași definiție este prezentată ca „definiția propriu-zisă a potenței în primul sens"). Această definiție generală se aplică atât la a-putea-acționa, cât și, în egală măsură, la a-putea-suporta și chiar la a-putea-rezista (1019 a 26-32). Dar se cuvine să observăm că, chiar și în acest ultim caz, impasibilitatea acelor lucruri naturale care datorează „potenței" lor faptul de a nu fi „sparte, sfărâmate, curbate, într-un cuvânt, distruse" (1019 a 28) nu are nimic de-a face cu impasibilitatea Divinității, care nu are nevoie de nici o „potență" pentru a rezista indiferent cărei mișcări. În Divinitate, impasibilitatea este în raport de contradicție cu pa-

siunea; în lucrurile rezistente, ea este numai în raport de contrarietate cu aceasta. Comentatorii greșesc deci atunci când compară, aproape până la grade, impasibilitatea Divinității cu cea a salamandrei, ca și cum impasibilitatea Divinității ar fi cel mai înalt grad al potenței, o potență eminentă (κατὰ τὸ τελειωτικόν, spune ASCLEPIOS, 328, 31, și nu κατὰ τὸ φθαρτικόν; cf. ALEX, 328, 31). De fapt, pentru Aristotel, potența nu are *sens* decât în interiorul ființei în mișcare și nu are nici un sens în Divinitate.

[89] Θ, 6, 1048, 18-34.

[90] 1048 b 31-32.

[91] *Ibid.*, 32. Ce-i drept, în tot acest pasaj, Aristotel pare să rezerve noțiunea de *act* altei întrebuințări: opunând mișcării actul, el se gândește la acte care să nu fie decât acte, adică în care încheierea nu ar fi *rezultatul* unui proces, ci s-ar confunda cu activitatea însăși; acesta ar fi cazul vederii, al gândirii, al vieții: este același lucru să vezi (prezent) și să fi văzut (perfect), să gândești și să fi gândit, să trăiești și să fi trăit. Aici este vorba deci de activități care nu produc o operă în care ele s-ar suprima, încheindu-se, ci de activități care își au scopul în ele însele, lucru numit de Aristotel πρᾶξις (1048 b 20-24). Dacă Aristotel pare să rezerve aici pentru aceste acțiuni imanente noțiunea de *energeia*, o face în vederea extinderii teologice a noțiunii; dar această extindere îi contrazice originea tehnologică, potrivit căreia referirea la *operă* este prezentă în chip nemijlocit. Vom observa, de altfel, că însăși *praxis* este numită aici *kinesis* (1048 b 21), ceea ce dovedește că κίνησις poate fi luat, la distanță de doar câteva rânduri, când în sensul strict de mișcare imperfectă având-și scopul în afara ei înseși (1048 b 29), când în sensul larg de *mișcare* ce înglobează și activitățile imanente, ca viața sau gândirea. Deci, atunci când Aristotel opune, la începutul cărții Θ, potenței în funcție de mișcare o „altă" potență, ne este îngăduit să credem că aceasta din urmă nu exclude orice referire la mișcare în sens larg.

[92] Nu putem accepta interpretarea cuvântului ἐντελέχεια pe care o propune M. Heidegger. Vrând pe bună dreptate să evite răstălmăcirea modernă a *entelehiei* drept *finalitate*, el ajunge să elimine din cuvântul τέλος orice idee de *scop*, în sensul de încheiere, de împlinire a neîncheiatului, pentru a nu mai reține decât sensul static de împlinire dintotdeauna împlinită, de „pură prezență a ceea ce este prezent" (cf. *Introd. à la Métaph.* p. 70; *Essais et conférences*, p. 14-15, 55). Este vorba, fără îndoială, de o prezență, dar de o prezență *survenită, devenită*. Traducerea modernă de *act* nu reprezintă o uitare a sensului originar, ci îi rămâne de data aceasta fidelă. Cf. la Pindar, expresia οὐδὲ μακύνων τέλος οὐδὲν, în sensul de: prompt în acțiune (cuvânt cu cuvânt: neprelungind nici o împlinire) (*Pythica* a IV-a, v. 286).

[93] Despre distincția dintre potența *activă* (δύναμις τοῦ ποιεῖν) și cea *pasivă* (δύναμις τοῦ πάσχειν), cf. Θ, 1, 1046 a 19-25. Acesta este sensul în

care Leibniz va continua și va clarifica teoria aristotelică a potenței, uitând însă referirea originară a acesteia la activitatea artizanală (cf. *De emendatione primae philosophiae et de notione substantiae, ad fin.*).

[94] Θ, 9, 1051 a 32.

[95] Θ, 9, 1051 a 33.

[96] Z, 7, 1032 a 25; 8, 1033 b 32; Θ, 8, 1049 b 25; Λ, 3, 1070 a 8, 28 etc; *Phys.*, II, 1, 193 b 8 etc.

[97] Θ, 8, 1049 b 24: „O ființă în act este totdeauna zămislită dintr-o ființă în potență de către o altă ființă în act".

[98] Θ, 9, 1051 a 29: Τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.

[99] Cf. și BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 67.

[100] Cf. ANAXAGORAS, fr. 1 și 17 DIELS.

[101] Cf. mai sus, p. 213, 231.

[102] Cf. *Timaios*, 50 b, 52 b; ARISTOTEL, *Fizica*, I, 9, 192 a 2-9.

[103] Γ, 4, 1007 b 26-28. Cf. *Partea I*, cap. II, §4, p. 213.

[104] Se știe că acesta va fi un exemplu favorit al scepticilor, dar a cărui origine trebuie căutată la CRATYLOS (cf. Γ, 5, 1010 a 12).

[105] Cf. argumentele al doilea și al treilea ale lui Zenon, în ARISTOTEL, *Phys.*, VI, 9, 239 b 11-33 (DIELS, 29 A 26-27).

[106] Acesta este sensul faimoasei aporii sofiste despre imposibilitatea de a învăța: nu putem învăța nici ceea ce știm, pentru că știm deja, nici ceea ce nu știm, pentru că nu știm ce trebuie să învățăm (PLATON, *Menon*, 80 e; ARISTOTEL, *Anal. pr.*, II, 21, 67 a 9 sq.; *Anal. post.*, I, 1, 71 a 29). Cf. *Introd.*, cap. II.

[107] „Este imposibil, se pare, să fii arhitect fără să fi construit nimic, sau să cânți la liră fără să fi cântat la liră" (Θ, 8, 1049 b 30). Dar cum să construiești dacă nu ești mai întâi „capabil să construiești" (1049 b 14), adică arhitect? Cum să cânți la liră dacă n-ai învățat mai întâi să cânți la liră? Nu vom rezolva aporia remarcând, așa cum face aici Aristotel, că „orice generare presupune ceva deja zămislit și orice mișcare ceva deja mișcat", căci este necesară oprirea.

[108] Cum să devii virtuos dacă nu ești deja? Se știe că stoicii vor nega orice *trecere* de la starea de nebunie la cea de înțelepciune. *Negant nec virtutes nec vitia crescere* (CICERO, *De finibus*, III, 15); de unde consecința: *Qui processit aliquantum ad virtutis habitum, nihilominus in miseria est quam ille, qui nihil processit* (*ibid.*, 14).

[109] Γ, 4, 1008 b 13. Exemplul plimbării este, fără îndoială, unul dintre cele mai frecvente la Aristotel.

[110] Cf. HÖLDERLIN: *Kolonie liebt... der Geist (Brod und Wein)*; *Es beginnet nämlich der Reichtum im Meere (Anderken)* și comentariul lui

M. HEIDEGGER, *Erlauterungen zu Holderlins Dichtung*, Frankfurt, 1951, p. 88.

111 Γένοι' οἷος ἐσσὶ μαθών (*Pyth.*, II, 72).

112 80 e.

113 *Anal. post.*, I, 1, 71 a 24.

114 *Anal. pr.*, 71 a 28.

115 *Ibid.*, II, 21, 67 a 39 sq.

116 *Ibid.*, 67 a 21.

117 *Ibid.*, I, 1, 71 b 6.

118 Cf. *Partea I*, cap. II, §2, p. 144 sq.

119 *Euthydemos*, 283 d.

120 Γ, 2, 1004 b 1.

121 În *Euthydemos* este vizată o eristică născută din eleatism (cf. 284 b, 286 a sq.). Despre megarici în special, cf. *infra*.

122 Γ, 3, 1005 b 25; 5, 1010 a 11 sq.; 7, 1012 a 24; 8, 1012 a 34 sq.; *Phys.*, I, 2, 185 b 19.

123 Nu pretindem aici, mai mult ca în altă parte, că apreciem exactitatea istorică a judecăților lui Aristotel despre predecesorii lui: este vădit faptul că el tinde să contureze mai limpede în *teze* gândirea încă ambiguă a filosofilor presocratici. Heraclit n-a susținut niciodată coexistența contrariilor (măcar pentru faptul că filosofia sa încă ignora *contrariile*), iar Parmenide, dacă exclude calea non-gândirii, lasă deschisă calea opiniei, chiar în momentul în care pornește pe cea a vorbirii despre ființă (fr. 7 Diels). Heraclit și Parmenide spun același lucru în chip mult mai fundamental decât se preface a crede Aristotel. Dar este caracteristic pentru metoda lui Aristotel să *reia* problema de la începutul ei, să capteze aporia de la apariția ei, până la punctul la care nici o dialectică (chiar când aceasta este rezultatul unei reconstituiri retrospective a lui Aristotel) nu a extins încă, fixându-i termenii, ambiguitatea problematicii inițiale. Aristotel se străduiește să fie mai originar decât Platon și chiar decât presocraticii.

124 Θ, 3, 1046 b 29.

125 Cf. tezei pe care Cicero i-o atribuie lui Diodoros: *id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum* (*De fato*, VII, 13). Se poate totuși presupune că această formulare „logică" în care posibilul este definit prin referire la „adevăr" îi aparține lui Diodoros, megaric târziu, și nu acelor megarici despre care vorbește Aristotel în cartea Θ, care, în ceea ce-i privește, s-au putut gândi la posibilitatea *reală*, conform cu primul sens al lui δυνατόν. Spre deosebire de Faust (*Der Moglichkeitsgedanke*, vol. I, p. 35), nu credem că Aristotel poate să-l critice deja pe Diodoros în cartea Θ a *Metafizicii*. Invers, mai degrabă Diodoros este cel care va reactualiza împotriva lui Aristotel vechea teză a megaricilor (cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, p. 266; P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, p. 33-34).

[126] Cf. J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme Dunamis dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919.

[127] Posibilul „logic" nu este așa decât pentru că se poate dezvolta liber în discurs. Invers, contradictoriul se va revela progresiv drept imposibilul „logic" pentru că el oprește discursul, îl împiedică să-și dezvolte mai departe „puterea". Astfel, posibilitatea logică nu este decât un caz particular al potenței: potența discursului.

[128] Θ, 3, 1047 a 14.

[129] 1046 b 33-1047 a 4.

[130] 1047 a 8-10.

[131] 1047 a 14.

[132] Această mișcare de fragmentare a unității parmenidiene, care nu reprezintă o infidelitate față de eleatism, ci, dimpotrivă, consecința lui, a fost foarte bine evidențiată de către Aristotel, când s-a referit la tomiști. Cf. *De gen. et corr.*, I, 8, 325 a 23.

[133] Regăsim o circularitate de acest gen în celebra definiție a posibilului (δυνατόν). „Se numește *posibil* lucrul pentru care, atunci când va surveni actul a cărui potență este socotit a o avea, nu se va ivi nici o imposibilitate" (Θ, 3, 1047 a 24).

[134] *Phys.*, III, 1, 201 a 10.

[135] *Phys.*, III, 2, 201 b 32; cf. VIII, 5, 257 b 8; *Met.*, Θ, 6, 1048 b 29.

[136] Aceasta în ciuda tranziției destul de superficiale și stângace din *Phys.*, III, 4, 202 b 30-36, potrivit căreia studiul infinitului s-ar alătura celui al mișcării pentru că aceasta poate fi, asemenea mărimii și timpului, fie infinită, fie limitată; căci atunci am aștepta în egală măsură un studiu al noțiunii de *limită*. În realitate, studierea infinitului se impune aici pentru că mișcarea (la fel ca mărimea și timpul, care nu sunt decât aspecte ale ei) este totdeauna nedefinit divizibilă (ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν), chiar atunci când este finită ca întindere (κατὰ πρόσθεσιν). (Despre această distincție, cf. *Phys.*, III, 4, 204 a 6; 6, 206 a 25-b 33; 7, 207 a 33-b 21. Despre infinitatea mișcării și a timpului, cf. III, 8, 208 a 20: Ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστιν; III, 2, 201 b 24).

[137] III, 6, 206 a 22. Cf. 206 a 33: ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον.

[138] III, 6, 206 a 22, 30.

[139] Θ, 6, 1048 b 23-26, 30-34.

[140] *Ibid.*, 1048 b 32.

[141] El nu pare închis decât în *moarte*, dar moartea este un eveniment intramundan, care deci nu încheie mișcarea ca atare și în ansamblul ei. Și aici, vocabularul gramaticienilor este semnificativ: despre ceea ce nu mai este nu se vorbește decât la *imperfect*, nu la *perfect*. Imperfectul va putea totuși să devină, cum vom vedea, un substitut al perfectului.

[142] Cf. *Partea a II-a*, p. 326, n. 2. Contingența este legată de materialitate, aceasta însăși fiind legată de mișcare: „Toate ființele care sunt zămislite, fie prin natură, fie prin artă, au o materie, căci fiecare dintre ele este capabilă să fie și totodată să nu fie, iar această posibilitate este materia care este în ea" (Z, 7, 1032 a 19).

[143] Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (Z, 1, 1028 b 4).

[144] Z, 1, 1028 a 34-b 2. În legătură cu pretinsa distincție dintre οὐσία și τί ἐστι, am fost deja determinați să criticăm poziția lui H. MAIER (cf. p. 186, n. 3).

[145] Οὐδὲ γὰρ ταῦτα (=categoriile) ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι (Δ, 28, 1024 b 15).

[146] Z, 3, 1028 b 33.

[147] Δ, 8, 1017 b 10-26.

[148] Acest sens este încă frecvent în *Politica* și în *Etica Nicomahică*.

[149] Cf. M. HEIDEGGER, *Introd. a la métaphysique*, p. 71, 82, 221. Pentru apropierea dintre οὐσία și Ἑστία, cf. P-M. SCHUHL, „Le joug du Bien, les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia", în *Mélanges Ch. Picard* (reprodus în *Le merveilleux, la pensée et l'action*, p. 138); M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 82; V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, p. 121-122 (în legătură cu *Cratylos*, 401 *bc*). Cf. și PLOTIN, *Eneade*, V, 5, 5: Ființa primă este οὐσία καὶ ἑστία ἁπάντων.

[150] Z, 3, 1029 a 2.

[151] Z, 3, 1029 b 32.

[152] 1029 b 34.

[153] Nici în aceste capitole și nici în altă parte în cartea Z nu este vorba în mod expres de *ousia* în sensul de *gen*. Dar genul este un universal (cu toate că nu orice universal este un gen). Deci, ceea ce este adevărat sau fals cu privire la universal este *a fortiori* adevărat sau fals cu privire la gen. Ne vom aminti de altfel că Ideile platoniciene – vizate aici – sunt descrise de Aristotel fie prin καθόλου, fie prin γένη.

[154] Spre exemplu în cartea a III-a din *De anima*, unde intelectul în potență este numit, după o expresie foarte platonizantă, „locul formelor", τόπος εἰδῶν (4, 429 a 27).

[155] Cf. P. AUBENQUE, „Sur la définition aristotélicienne de la colère", în *Rev. philos.*, 1957, p. 300-317.

[156] Astfel, λόγος ἔνυλος al lui Aristotel va deveni *forma in materia* a scolasticilor (cf. *art. cit.*, p. 301, 313).

[157] Despre definițiile logice sau dialectice, cf. *art. cit.*, p. 302 sq.

[158] Z, 4, 1029 b 13: ἐστί τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό.

[159] Cf. *Partea I*, cap. II, §2.

[160] Nu se găsesc indicații cu privire la acest subiect decât în comentariul lui ALEXANDRU la *Topicele* (*in V*, 3, 132 a 1; 314, 23; cf. 42, 1 sq.) și în cel al lui ASPASIUS la *Etica*. De altfel, și unul și celălalt eludează problema, tăgăduindu-i imperfectului ἦν orice sens temporal: ar fi vorba de un imperfect născut din obișnuință. Pentru Aspasius (48, 33), τί ἦν ar fi echivalent cu τί ποτέ ἐστι (cum poate să fie). Dar atunci nu se înțelege nici dublarea verbului *a fi*, nici ce anume diferențiază cele două întrebări τί ἐστι și τί ἦν εἶναι.

[161] Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, în *Rheinisches Muzeum*, II, 1828, p. 457-483.

[162] Cf. mai ales RAVAISSON, *Essai...*, I, p. 512; MICHELET, *Examen critique...*, p. 294-295; WAITZ, *Organon*, II, p. 400; BONITZ, *Index aristotelicus*, 764 a 50; ZELLER, *La philos. des Grecs*, trad. în limba franceză, II, p. 503 (în legătură cu Antisthenes); RODIER, *In De anima*, II, p. 180-188; ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne...*, p. 185; *La pensée grecque*, p. 299; J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire...*, p. 126, notă; P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, p. 2; BRÉHIER, *Hist. de la philos*, I, p. 199; CRUCHON, *In Eth. Nic.*, II, p. 218-219; W. BROCKER, *Aristoteles*, p. 118, n. 5; COLLE, *In Met.*, A, 3, 983 a 27-28; C. ARPE, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg, 1938; E. KAPP, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942; J. OWENS, *The Doctrine of Being...*, p. 353 sq., n. 83; E. TUGENDHAT, TI KATA TINOΣ..., Freiburg, 1958, p. 18-19.

[163] Trendelenburg căuta mai degrabă o verigă intermediară de tipul: τὸ τί ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Vom găsi o critică serioasă a tuturor interpretărilor inspirate de Trendelenburg (și în particular a nefericitei apropieri pe care a stabilit-o cu expresii de tipul τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι) în prima parte a unui studiu al lui F. BASSENGE, care reia chiar titlul lui Trendelenburg (*Philologus*, 1960, p. 14-47).

[164] Cf. Γ, 4, 1006 a 33; Z, 4, 1029 b 14 etc.

[165] O altă întrebuințare, subliniată de H. MAIER (*Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 314 sq., mai ales p. 321; cf. mai sus, p. 186, n. 3), manifestă, deși într-un alt mod, cea mai mare generalitate a formulei τί ἐστι: τί ἐστι poate să se refere nu numai la esențe, ci și la ființa altor categorii; astfel, se poate pune întrebarea τί ἐστι în legătură cu cantitatea, calitatea etc. (Z, 4, 1030 a 21). Ceea ce am spus arată că τί ἦν εἶναι, dimpotrivă, nu se poate întrebuința decât în cazul esenței, și chiar al esenței golite de accidentele sale.

[166] *De part. anim.*, II, 3, 649 b 22: τί ἦν αὐτῷ (=τῷ αἵματι) τὸ αἵματι εἶναι.

[167] *Menon*, 86 e.

[168] Cf. M, 4, 1078 b 23.

[169] *Ibid.*, 1078 b 19, 28.

[170] Cf. *Index aristotelicus*, 763 b 10 sq.

[171] Cf. Z, 4, 1030 a 1-2 (unde, în treacăt fie spus, τὸ ... εἶναι este deosebit de τί ἦν εἶναι al lucrului și pare să-l exprime dimpotrivă pe τί ἐστι).

[172] Aceste două chestiuni – interpretarea imperfectului și construcția – sunt de fapt legate. Dacă τί ἦν înseamnă τί ποιεῖ εἶναι se înțelege că τὸ (τί ποιεῖ εἶναι) εἶναι înseamnă: ființa a ceea ce face să fie, dar nu vedem ce ar putea să semnifice întrebarea τί ποιεῖ εἶναι εἶναι. Deci, dacă respingem (din rațiunile pe care le-am arătat mai sus) construcția τὸ [...] εἶναι, trebuie să respingem de asemenea interpretarea „cauzală" a imperfectului.

[173] Se înțelege că interpreții idealiști ai lui Aristotel au adoptat toți această interpretare. Cf. Rodier și mai ales Robin, care vede aici confirmarea interpretării sale *analitice* privind cauzalitatea aristotelică: „Acest τί ἦν εἶναι sau quidditatea nu este... forma singură și considerată abstract, aparte de materie. Este forma ca determinându-și materia" (*Sur la conception aristot. de la causalité*, p. 185). Robin își bazează interpretarea pe un pasaj în care Aristotel pare să distingă în τί ἦν εἶναι o parte demonstrabilă (pentru că este „materială", comentează Robin) și o parte indemonstrabilă (pentru că este „formală" și, astfel, este principiu de demonstrație): ὥστε τὸ μὲν δείξει, τὸ δ' οὐ δείξει τῶν τί ἦν εἶναι τῷ αὐτῷ πράγματι (*Anal post.*, II, 8, 93 a 12). Dar Aristotel nu spune că linia de separare între ceea ce este demonstrabil și ceea ce nu este demonstrabil în τί ἦν εἶναι – sau mai degrabă „între aceste τί ἦν εἶναι" – trece printre τί ἦν și τί ἐστι. Natorp merge și mai departe, dându-i lui ἦν sensul kantianului *a priori*: ar fi vorba de „imperfectul supoziției conceptuale" (*Imperfekt der gedanklichen Voraussetzung*) (C. ARPE, *op. cit.*, p. 17).

[174] Nu putem să admitem – fie și numai din rațiuni gramaticale – nici interpretarea lui BRÉHIER, care traduce: „faptul pentru o ființă de a continua să fie ceea ce era" (*Hist. de la philos.*, I, p. 199, subl. n.). În acest caz, ne-am aștepta ca expresia să fie: τὸ ὅ τι ἦν εἶναι.

[175] Cf. Z, 4, 1029 b 13. Celelalte texte citate de TUGENDHAT (*Phys.*, 210 b 6-18 și 263 b 7 sq.) constituie totuși în mai mică măsură o dovadă, pentru că în primul caz este vorba de τὸ εἶναι, iar în al doilea de ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι.

[176] Nu vedem ce-l face pe Tugendhat să spună că „bineînțeles, nici unul din aceste două timpuri (imperfectul ἦν și perfectul συμβεβηκός) nu trebuie înțeles într-un sens naiv temporal" (p. 18, n. 18). Sau, mai degrabă, intuim aici o supoziție care își are originea la M. Heidegger și potrivit căreia grecii, interpretând pe οὐσία ca o παρουσία, ar fi tăgăduit raporturile dintre ființă și timp. Cf. recenzia noastră la această lucrare, în *R. E. G.*, 1960, p. 300-301.

[177] Limba greacă dispune de o întrebuințare a imperfectului în care acest punct de reper este tocmai momentul în care se vorbește: este *imperfectul de descoperire* al gramaticienilor. Cf. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*,

ed a 3-a, §§235, 239 (iar exemplul citat este din ARISTOFAN, *Broaștele*, 438: τουτὶ τί ἦν τὸ πρᾶγμα; ce mai este și povestea asta?)

[178] Πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστι δηλῶν (VI, 3; fr. XIV, 2, Winckelmann). Credem că ἤ semnifică aici o echivalență (*vel*), și nu o disjuncție (*aut*). Dacă expresia ar semnifica în chip banal: „discursul este cel care manifestă trecutul sau prezentul", am avea: ὅ τι ἦν ἢ ἐστι, în loc de τὸ τί ἦν ἢ ἐστι. În plus, această ultimă formulă pare să se refere nu doar la o întrebare, ci la o întrebare unică (altfel, am avea τὸ τί ἦν ἢ τὸ τί ἐστι). În sfârșit, dacă Antisthenes n-ar fi deosebit întrebarea τὸ τί ἦν (ἢ ἐστι) (cine este cel pe care-l revelează discursul) de τί ἐστι, cu greu ne-am explica faptul că Aristotel îi atribuie teza οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστι ὁρίσασθαι (H, 3, 1043 b 24). În realitate, numai această distincție permite înțelegerea faptului că Antisthenes admite definiția *proprie*, οἰκεῖος λόγος (Δ, 29, 1024 b 32), respectiv ceea ce Aristotel va numi ὁ λόγος ὁ δηλῶν τὸ τί ἦν εἶναι. (Δ, 6, 1016 a 34; se observă analogia dintre această formulă și cea a lui Antisthenes; cf. și *Eth. Nic.*, II, 6, 1107 a 5) și refuză orice definire prin *gen.*

[179] Cf. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cap. I, mai ales p. 19.

[180] Cf. *Partea I*, cap. II, §4.

[181] Privitor la diferența între ἀκινησία și ἠρεμία, a se vedea mai sus, p. 425.

[182] *Eth. Nic*, I, 11, 1100 a 11, 15; *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 6.

[183] *Eth. Nic.*, I, 11, 1100 a 32.

[184] În dezacord cu Solon, Aristotel refuză să facă fericirea să depindă de circumstanțe exterioare: „Dacă-l urmăm pas cu pas prin diversele sale vicisitudini, adesea vom numi același om când fericit, când nefericit, făcând astfel din omul fericit un soi de *cameleon* sau de *casă stând să se dărâme*" (*Eth. Nic.*, I, 11, 1100 b 4). Fericirea, obiectează Aristotel, cere mai multă stabilitate, și iată de ce el o situează mai întâi în *virtute*: „Într-adevăr, nici o acțiune umană nu prezintă o stabilitate comparabilă cu cea a activităților conforme cu virtutea, care apar mai stabile chiar decât cunoștințele științifice" (1100 b 12). Dar, după cum se vede, dezbaterea cu Solon are ca obiect numai gradele de stabilitate: este adevărat că nu există stabilitate absolută în lumea sublunară în general și în treburile omului în particular. Virtutea însăși este precară și aceasta este una dintre rațiunile pentru care „Divinitatea este mai bună decât virtutea" (*Magn. Mor.*, II, 5, 1200 b 14).

[185] *Eth. Nic.*, I, 11, 1101 a 18. Cf. SOFOCLE, *Aiax*, v. 1418-1420: „oamenii au rămas să cunoască multe lucruri, văzându-le; dar viitorul nu este obiect al divinației înainte de a fi văzut de cel care știe ce va veni."

[186] Adaosul lui Solon este citat de HERODOT, I, 32-33. Cf. SOFOCLE, *Oedip rege*, v. 1528-1530: „Prin urmare, pentru un muritor, la ultima lui zi trebuie să ne gândim totdeauna. Să ne păzim de a numi vreodată fericit un om,

înainte ca el să ajungă la capătul vieții sale". Stoicii vor fi primii care să combată această veche maximă a *prudenței* grecești, cu teoria lor despre independența fericirii și a timpului (cf. CICERO, *De finibus*, III, *ad fin.*). Privitor la caracterul retrospectiv al necesității, a se vedea în plus observațiile noastre din capitolul *Ființă și istorie.*

[187] *De an.*, II, 1, 412 b 11-18 (dacă ochiul ar fi un animal, sufletul lui ar fi vederea). În 412 b 16, sufletul însuși este socotit τὸ τί ἦν εἶναικαὶ ὁ λόγος. Cf. Z, 10, 1035 b 14; *De an.*, II, 4, 415 b 12-15.

[188] Z, 7, 1032 b 2; 10, 1035 b 32; 17, 1041 a 28; H, 3, 1043 b 1; 4, 1044 a 36 etc.

[189] *De part. anim.*, I, 1, 640 b 32-35 (împotriva lui Democrit).

[190] Z, 10, 1035 b 25. Dimpotrivă, degetul și mâna nu sunt esențiale pentru viață. Dar, din faptul că nu pot exista separat de ființa vie în ansamblul ei, rezultă că viața este esențială pentru ele: iată de ce degetul mort nu este tot deget decât prin omonimie (Z, 10, 1035 b 24). Cf. *Cat.*, 1, 1 a 2-3; *De an.*, II, 1, 412 b 18; *De gen. anim.*, I, 19, 726 b 22; II, 1, 734 b 24, 735 a 7; 5, 741 a 10 (exemplele citate cel mai frecvent fiind ochiul și degetul).

[191] *Meteor.*, IV, 12, 389 b 31-390 a 3; cf. 390 a 10-24 Importanța acestui text a fost bine subliniată de către CARTERON, *La notion de force*..., p. 74: „Ne lipsește moartea focului – sau a oricăruia dintre celelalte elemente – care ar putea, numai ea, să ne reveleze sufletul acestuia", și de către J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode*..., p. 200: „Lipsește..., în domeniul lucrurilor inanimate, una dintre experiențele cele mai revelatoare ale naturii unei ființe, experiența *morții*, care manifestă prin contrast adevărata natură a ființei respective, funcția ei esențială, forma sa"; cf. p 359-360. Cf. și RODIER, *In De anima*, II, p. 153. Dar nici unul dintre acești autori nu a făcut legătura între această „experiență a morții" și imperfectul din τί ἦν εἶναι. Singurul autor care, după știința noastră, a sugerat o legătură de acest gen este MICHELET în *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*, p. 294-295, dar el îi dă o justificare de inspirație hegeliană ce ni se pare eronată: „Moartea unui individ este... reproducerea unui mare număr de alți indivizi [cf. Hegel: moartea individului este nașterea speciei]... Existența formei substanțiale se păstrează, pentru că este ideală, chiar și atunci când ea pierde actualitatea în materie: Aristotel o numește deci foarte bine τὸ τί ἦν εἶναι. Dacă un trandafir s-a vestejit, forma lui substanțială nu mai există actualmente; ea este o determinare trecută (τί ἦν). Dar această aneantizare a existenței exterioare nu a dăunat substanțialității interioare a formei, aceasta există încă (τὸ εἶναι) în materie, dar în potență". Intervenția potenței, care tinde să dea un sens *fizic* unei formule care are înainte de toate un sens *logic*, ni se pare deplasată aici; lui Michelet i-a scăpat faptul că ἦν se referă la discursul uman, că el desemnează deci mai puțin anterioritatea sau permanența unei determinări, cât caracterul retrospectiv al luării în considerare a lucrului de către noi.

[192] Cf. cap. următor.

[193] Cf. pp. 430-431.

[194] *Anal. post.*, II, 6, 92 a 7. Adoptăm aici corectura lui KUHN: ἴδιον în loc de ἰδίων. Într-o scriere anterioară (*Top.*, V, 3, 132 a 1 sq.), Aristotel distingea totuși *propriul* de quidditate.

[195] Λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι (Z, 7, 1032 b 14).

[196] Tradiția va rezolva această aporie – sau va bănui că o rezolvă – prin distincția dintre esență și existență, dintre *quod est* și *quo est* (Boethius). Ne-am abținut aici să folosim această terminologie pentru a rămâne la nivelul mai original, mai aporetic, la care se situează problematica aristotelică.

[197] Z, 6, 1031 a 17.

[198] 1031 a 19. Nu putem să admitem interpretarea restrictivă pe care o dau acestui pasaj ROSS (II, p. 176) și TRICOT (*ad loc.*), interpretare potrivit căreia *om* și *om alb*, de exemplu, ar fi identici κατὰ τὸ ὑποκείμενον, dar nu κατὰ τὸν ὁρισμόν. În realitate, ei sunt identici și potrivit definiției, adică potrivit quidditații, deoarece quidditatea de *om alb* nu ajunge să-și asume albeața ca atribut *prin sine*. Consecința este că *om alb*, neavând altă quidditate decât cea a omului și neconfundându-se totuși cu *om*, este diferit de propria sa quidditate.

[199] Aceste argumente sunt aici următoarele:

1) Argumentul dedublării infinite (argument al celui de-al treilea om): dacă separăm (ἀπολύειν, 1031 b 3-5) quidditatea de lucru, această quidditate va fi ea însăși un lucru, căruia va trebui să-i căutăm quidditatea, și așa mai departe la infinit (1031 b 28-31);

2) Argumentul cunoașterii: dacă separăm lucrul de quidditatea sa, nu vom putea să-l cunoaștem, deoarece „știința fiecărei ființe constă în cunoașterea quidditații acestei ființe" (1031 b 7, 20);

3) Dacă separăm quidditatea de lucru, ea nu va mai fi o ființă (1031 b 4) (Aristotel se gândește aici la Ideea platoniciană, care este mai întâi separată, abstrasă, ca universală; dar universalul, tocmai pentru că este separat de esențele singulare, nu este esență el însuși).

Dacă detaliile polemicii sunt clare, în schimb interpretările privind sensul ei general și locul său în problematica proprie cărții Z sunt divergente. Astfel, W. BRÖCKER (*Aristoteles*, p. 211. n. 2) protestează împotriva „interpretării tradiționale de nesusținut [care îi aparține mai ales lui Ps.-Alexandru, urmat de Ross] după care Aristotel ar acorda suficiența (*die Selbigkeit*) quidditații esențiale unei clase de lucruri în care nu crede: Ideilor." Totuși, după noi, acesta este sensul polemicii aristotelice; numai că atunci trebuie să desprindem de aici consecința radicală (ceea ce Ps.-Alex. și Ross nu fac): numai ființa prin sine (ceea ce platonicienii numesc *Idee*) coincide cu quidditatea ei; or, Idei sau ființe prin sine nu

există în *lumea sublunară*; deci, nu există în lumea sublunară ființă care să coincidă cu propria sa quidditate. După BRÖCKER (*ibid.*, p. 211), Aristotel voia să arate în acest pasaj că nu poate separa τί ἦν εἶναι de ἕκαστον și că orice τί ἦν εἶναι este un τί ἦν ἑκάστῳ εἶναι. Dar aceasta înseamnă să confundăm două probleme: aici, Ideea platoniciană nu este luată în considerare în primul rând ca universală, deci în opoziția ei față de ἕκαστον; ea este luată în considerare ca simplă sau prin sine și, deci, este opusă compusului. Aceasta nu împiedică de altfel întâlnirea dintre cele două problematici, pentru că ἕκαστον, în calitate de sensibil, se confundă cu compusul. Observăm atunci că definiția lui τί ἦν εἶναι amintită de Bröcker este de fapt irealizabilă: quidditatea este într-adevăr quidditate a singularului (și se opune astfel genului) dar, în măsura în care singularul este compus, există aceste ființe care nu pot să coincidă cu propria lor quidditate. Există o dilemă a quidditații: dacă ea coboară până la particular, adică până la materie, nu mai este quidditate; iar dacă rămâne quidditate (adică exprimă ce este particularul *prin sine*), ea nu mai este quidditate a particularului (pentru că particularul nu este numai prin sine).

200 Z, 6, 1031 b 31.

201 1031 b 7, 20.

202 1031 a 31-32, b 8-9.

203 Ni se pare că cei care au încercat să situeze acest capitol în tabloul general al cărții Z nu au sesizat raportul adevărat dintre ele. După NATORP, 7-9 ar fi legate de 15-17: ar fi vorba de studierea formei în raportul ei cu fizica, urmând după studierea logică a formei (4-6, 10-14 și concluzia din 16) (*Philos Monatshefte*, XXIV, p. 561 sq: *Platos Ideenlehre*, p. 388 sq.). Aceeași interpretare la PHILIPPE, *Initiation...*, p. 131. TRICOT (*In Metaph.*, Z, 7, ed. nouă), spune că, întrucât scopul cărții este de a arăta că forma este nezămislită (cap. 8), ar trebui mai întâi să luăm în considerare devenirea în ea însăși. În realitate, acești autori nu au văzut că: 1) Scopul cărții nu este atât de a studia forma ca atare, cât de a căuta unitatea compusului (demonstrația negenerabilității formei nu este aici decât un argument suplimentar împotriva unității: cum poate o formă negenerabilă să fie formă a generabilului?); 2) Analiza mișcării este cerută aici în măsura în care mișcarea este sursa divizibilității ființei, deci a compunerii sale, fiind deci obstacolul principal în calea unității căutate de discurs (cu toate că, în același timp, ea face discursul posibil; cf. capitolul următor).

204 Z, 15, 1040 a 22.

205 *Ibid.*, 1039 b 29, 34.

206 1039 b 34, 31.

207 Prezentăm aici textul din *Anal. post.*, II, 2, 90 a 15-17. Exemplul se regăsește în Z, 17, 1041 a 16.

206 Z, 17, 1041 a 10-18.

209 Fie de demonstrat spre exemplu că eclipsa este privațiunea luminii Lunii prin interpunerea Pământului. Vom avea silogismul următor: *interpunerea Pământului* produce privațiunea luminii; or, eclipsa este *interpunerea Pământului*; deci eclipsa produce privațiunea luminii Lunii. Vedem că quidditatea sau forma (interpunerea Pământului) joacă rolul termenului mediu într-un silogism al cărui termen major este constituit de materie (privațiunea luminii Lunii). Dar acest silogism prezintă o particularitate care îi atenuează în mod deosebit efectul: faptul că premisa minoră nu este o veritabilă propoziție atributivă, ci o *definiție* ce exprimă echivalența dintre nume și lucrul pe care îl semnifică. Acest silogism nu are deci trei termeni, ci doi, numele și ceea ce semnifică (quidditatea sa, exprimată în definiția lui formală) nefiind în realitate decât unul. Prin urmare, quidditatea este aici în același timp termen mediu și termen minor; ea nu unește un termen cu altul, ci se unește ea însăși cu atributele sale. Nu ar exista termen mediu, deci demonstrație veritabilă, decât dacă termenul minor ar fi nu o definiție, ci concluzia unei demonstrații.

210 Z, 17, 1041 b 6.

211 Cf. ROBIN, *Aristote*, p. 39, și *passim*. În articolul său *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, ROBIN se bazează pe pasajele care fac din quidditate o cauză pentru a identifica la Aristotel o concepție „analitică" a cauzalității care s-ar opune unei concepții „sintetice" prezente în alte texte. Ni se pare însă că, din textele care fac din quidditate o cauză, nu se poate conchide nimic în ce privește cauzalitatea în general: din faptul că quidditatea este cauză, nu rezultă că orice cauză este quidditate; quidditatea nu este niciodată la Aristotel decât un caz particular al cauzei.

212 Cf. Z, 9, 1034 b 3; 16, 1040 b 16.

213 Cf. articolul nostru *Sur la définition aristotél. de la colère*, mai ales p. 313-316.

214 Despre opoziția între *atribuire* și *definire*, cf. *Anal. post.*, II, 3, 90 b 33-37; Z, 12, 1037 b 13-21.

215 Mai ales în *Anal. post.*, II, 4-8.

216 II, 4.

217 Cf. mai sus, *Introd.*, cap. II.

218 *Anal. post.*, II, 7, 92 b 37.

219 *Ibid.*, II, 8, 93 a 11.

220 93 a 13.

221 93 a 15. Cuvântul λόγικός semnifică aici tocmai faptul că nu este vorba de o diviziune *fizică* în elemente, ci de o dedublare de *semnificații*.

222 Cf. mai ales despre rolul dialecticii în stabilirea principiilor, *Partea I*, cap. III.

[223] Vedem cum faptul că quidditatea trebuie interpretată drept *cauză a sa înseși* își manifestă aici precaritatea, și nu perfecțiunea. Suntem departe de argumentul ontologic al modernilor.

[224] Z, 15, 1039 b 28.

[225] Φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις (Z, 17, 1041 b 9). Ce-i drept, în text se adaugă, într-un mod puțin contradictoriu: ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. Acest „alt mod" al unei „cercetări" declarate cu o clipă mai devreme imposibilă ni se pare că este *dialectica*, și nu intuiția, cum susțin majoritatea comentatorilor: intuiția este întru totul contrariul cercetării și, dacă ar fi posibilă, ea ar face orice cercetare inutilă.

Concluzie

[1] *Pol.*, I, 2, 1253 a 27.

[2] *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 14.

[3] *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 9 sq.

[4] *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 26; *Magn Mor.*, II, 5, 1200 b 1 4.

[5] *Antigona*, v. 360.

[6] *De coelo*, II, 1, 284 a 2.

[7] *Timaios*, 37 d.

[8] *Eth. Nic.* X, 7, 1177 b 4.

[9] *Ibid.*, 1177 b 5, 9 sq.

[10] Cf. *De gen. et corr.*, II, 10, 336 b 25, 32 sq.

[11] Cf. *Pol.*, I, 6, 1255 b 2: natura tinde către (βούλεται) uniformitate, dar nu o atinge pentru că este neputincioasă (οὐ δύναται) să ajungă la ea.

[12] Ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον (*Phys.*, IV, 12, 221 b 3) Cf. *De coelo*, II, 3, 286 a 19; *Phys*, IV, 13, 222 b 13; *De an.*, I, 3, 406 b 13.

[13] *Eth. Nic.*, I, 7, 1098 a 24.

[14] *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 33. PLATON spusese deja (*Banchetul*, 207 d) că „natura muritoare caută, în măsura posibilului, să existe mereu și să fie nemuritoare". Dar ARISTOTEL adaugă faptul decisiv – dovedit pe parcursul întregii *Etici Nicomahice* – că ființele muritoare scapă de efectele distructive ale temporalității nu printr-o fugă în afara timpului, ci prin timp și în cadrul timpului.

[15] *De gen. et corr.*, II, 10, 336 b 25-34. Cf. Λ, 6, 1072 a 7-18; *De an.*, II, 4, 415 a 25-b 7; *Econ.*, I, 3, 1343 b 23; *De gen anim.*, II, 1, 731 b 31. PLATON vedea deja în fecunditate succedaneul nemuririi (*Banchetul*, 206 c; 207 *ad*). Ideea va fi reluată de PLOTIN (*Eneade*, III, 5, 1).

[16] *De int.*, 9, 18 b 31.

[17] Ἀρχὴ τῶν ἐσομένον (*ibid.*, 19 a 7).

[18] Nu putem crede că Aristotel a putut vedea aici un argument în favoarea *existenței* contingenței. Aceasta fusese dovedită însă pe alte căi, în analizele mișcării din *Fizica*. Menționăm că tratatul *De interpretatione* este considerat în general drept una dintre ultimele scrieri ale lui Aristotel.

[19] Ἡ γὰρ φαντασία καὶ ἡ δόξα κινήσεις τινες εἶναι δοκοῦσιν (*Phys.*, VIII, 3, 254 a 29). Cf. *De an.*, III, 3, 428 b 11. În structura acestui argument a fost identificată cu îndreptățire una din posibilele surse ale lui *cogito*. Cf. P.-M. SCHUHL, „Y a-t-il une source aristotélicienne du «cogito»?", în *Rev. philos.*, 1948, p. 191-194. De altfel, acest tip de argument nu este izolat în opera lui Aristotel: de origine probabil sofistă, el constituie ἔλεγχος în sens strict. Un alt exemplu de ἔλεγχος este oferit de argumentația din cartea Γ împotriva celor care neagă principiul contradicției (a nega principiul contradicției înseamnă totuși să-l atești). Cf. mai sus, *Partea I*, cap. II, §1.

[20] *De an.*, I, 3, 407 a 32; III, 11, 434 a 16; *Phys.*, VII, 3, 247 b 10; 248 a 6-9.

[21] Aristotel demonstrează pe larg acest lucru, împotriva teoriei platoniciene a sufletului automotrice, în cap. 3 din cartea I din *De anima* (cf. mai ales 406 a 2).

[22] *De an.*, I, 4, 408 a 34 sq. *Gândirea* (διανοεῖσθαι) este menționată, cu același titlu ca tristețea, bucuria sau mânia, în rândurile 408 b 6 și 14. Asemenea mișcări, precizează Aristotel, nu sunt socotite ale sufletului decât „prin accident" (408 a 30), pentru că *esența* sufletului respinge mișcarea (406 a 2): aceasta confirmă faptul că mișcarea este legată de corporalitate; dar, pentru că sufletele *din lumea sublunară* sunt forma *unui corp*, Aristotel aproape recunoaște că mișcarea este legată de fapt, dacă nu de drept, de viața sufletului, care, de altfel, știe s-o folosească în încercarea de a-și găsi prin ea repausul.

[23] *De int.*, 1, 16 a 2 sq.

[24] *De memoria*, 1, 449 b 31. Cf. *De an.*, III, 3, 427 b 14-16; 7, 431 a 16; 8, 432 a 7-14.

[25] *De memoria*, 1, 449 b 30-450 a 9.

[26] Cf. *Partea I*, cap. II, §4.

[27] Într-adevăr, argumentele lui Zenon privind mișcarea nu pot fi străine de afirmația lui Aristotel conform căreia Zenon ar fi „inventatorul dialecticii" (fr. 65 Rose).

[28] Cf. *Partea I*, cap. 3, §3.

[29] *Soph. el.*, 11, 172 a 15.

[10] Z, 6, 1032 a 5, 1031 b 32.

[11] Z, 6, 1031 b 31.

[12] Expresia εὐθεῖα γραμμή desemnează linia dreaptă prin opoziție cu cercul (*Phys.*, 248 a 13, 20, b 5). Εὐθύς servește de asemenea pentru desemnarea mișcării rectilinii, prin opoziție cu mișcarea circulară (*Phys.*, VII, 248 a

20; VIII, 261 b 29; 262 a 12-263 a 3 etc.)

[33] Este suficient să amintim aici rolul termenului mediu.

[34] Ideea de mediație răspunde uneia dintre vechile frământări ale conștiinței grecești: „Ceea ce îi pierde pe oameni", spunea ALCMEON, „este că ei nu pot să unească începutul cu sfârșitul" (fr. 2 Diels: *Probl.*, 17, 3, 916 a 33).

[35] Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος (*Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 a 35 sq).

[36] Principiul general al acestei imitații este formulat în Θ, 8, 1050 b 28: „Ființele incoruptibile sunt imitate de ființe care sunt în perpetuă schimbare".

[37] *Phys.*, II, 2, 194 a 21; 8, 199 a 15. Cf. *Meteor.*, IV, 3, 381 b 6. Această teză este afirmată deja în *Protreptikos* (fr. 11 W: *Iamblichos*, IX, 49, 3 sq.) împotriva lui Platon, care susținuse în cartea a X-a din *Legile* că natura imită finalitatea artei (888 e sq., mai ales 892 b; cf. *Sofistul*, 265 b-266 e).

[38] *Poet.*, 1, 1447 a 16 sq. etc

[39] Ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται (*Phys.*, II, 8, 199 a 15-17).

[40] Cf. *Protreptikos*, fr. 11 W: rolul artei este de ἀναπληροῦν τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως.

[41] Arta nu are ca obiect decât contingentul (*Eth. Nic.*, VI, 4).

[42] *Pol.*, I, 4, 1253 b 33-1254 a 1.

[43] Nu a fost îndeajuns observat faptul că verbele din această frază exprimă *irealul*.

[44] Automatismul mișcării uneltelor ar face inutil raportul de la stăpân la sclav (1254 a 1). Dar Aristotel vorbește despre acest raport (care nu este decât un caz particular) cu aceeași obiectivitate cu care ar trata orice alt raport natural.

[45] Acest paradox a fost strălucit dezvoltat de Plotin în al doilea tratat din *Eneade*, I (Περὶ ἀρετῶν) în care se străduiește tocmai să concilieze afirmația lui Platon (*Theaitetos*, 176 a) potrivit căreia virtutea îl face pe om asemănător Divinității, cu afirmațiile lui Aristotel (mai ales *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 10 sq.), potrivit cărora Divinitatea nu este virtuoasă. Plotin răspunde că, într-adevăr, „devenim asemănători cu Divinitatea prin virtuțile noastre, chiar dacă Divinitatea nu are virtuți... Noi deținem din lumea inteligibilă ordinea, proporția și armonia, care constituie aici jos virtutea; dar ființele inteligibile nu au deloc nevoie de această armonie, de această ordine și de această proporție, iar virtutea nu le este de nici un folos; nu este mai puțin adevărat că prezența virtuții ne face asemănători cu ele" (I, 2, 1). Iar Plotin explică faptul că există „două feluri de asemănare": cea „care cere un element identic în ființele asemănătoare" și care este reciprocă; și cea care,

unind inferiorul cu superiorul, derivatul cu primitivul, nu se instituie decât în diferență și nu va ajunge niciodată la reciprocitate (I, 2,2). În acest sens, este permis să spunem că multiplul *imită* Unul, mișcarea imită imobilitatea, dezordinea imită ordinea, vorbirea imită tăcerea, prietenia imită singurătatea, războiul imită pacea și gândirea discursivă imită Gândirea care se gândește pe sine, aceasta imitând la rândul ei Absența gândirii etc.

[46] *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b 8. Cf. *Philebos*, 20 d, unde Binele era socotit în același sens ἱκανόν.

[47] Θ, 9, 1051 a 17-21 („răul este, prin natura sa, posterior potenței"; deci, el nu există independent de lucrurile sensibile și este străin de realitățile prime și eterne).

[48] Ne-am străduit să ilustrăm această chestiune printr-un exemplu: cel al *prieteniei*. Zeul, fiind autarhic, nu are nevoie de prieteni. Dar, pentru om, cel mai rău mod de a-l imita pe Zeu ar fi acela de a vrea să se lipsească de prieteni. Singur cu el însuși, și-ar petrece timpul contemplându-se pe sine, ceea ce pentru om nu ar fi o perfecțiune, ci o stare vecină cu „năucirea" (în orig. în fr. *la hébétude*, n. ed.) animală (ἀναίσθητος, *Magn. Mor.*, II, 15, 1213 a 5). Deci, singura modalitate pentru om de a-l imita pe Zeu, care nu are prieteni, este să aibă prieteni, care îi compensează finitudinea prin comunicare: mediația prieteniei imită, printr-un ocolis, autarhia divină. Cf. P AUBENQUE, „L'amitié chez Aristote" în *Actes du VIII^e Congrès des Sociétés de philos. de langue française* (Toulouse, 1956), p. 251-254 (reprodus în *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 179-183).

[49] *De part. anim.*, I, 5, 645 a 21.

[50] Cf. fr. 61 Rose (CICERO, *De finibus*, II, 13, 40: *Sic hominem..., ut ait Aristoteles, ... quasi mortalem deum*) și, sub o formă mai atenuată, adică mai problematică: *De part. anim.*, II, 10, 656 a 6; *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 24, 27; X, 7, 1177 b 27, 30. De altfel, este vorba de o formulă tradițională. Cf. XENOPHON, *Memorabilia*, I, 4 (ὥσπερ θεοὶ βιοτεύοντες).

[51] Fr. 61 Rose, r. 8 unde Aristotel îl citează pe Hermotimos sau Anaxagoras: ὁ νοῦς γὰρ ἡμων ὁ θεός (cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 29). Or, „omul *este* intelectul său": despre această formulă, de origine platoniciană (cf. *Legile*, XII, 959 *ab*) care revine frecvent în *Eth. Nic.*, mai ales X, 7, 1178 a 2-3, 7, IX, 8, 1168 b 31-33, cf. R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, p. 43-45.

[52] Cf. *Partea a II-a*, cap. I, §2. Despre legătura dintre teologia astrală și tema divinității sufletului, cf. L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*, cap. IV.

[53] Καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες... (*Philebos*, 16 c).

[54] *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 32. Despre sensul acestei rezerve, cf. studiul nostru *La prudence chez Aristote*, p. 171 sq.

[55] Fr. 61 Rose (CICERO, *De finibus*, II, 13, 40: *Hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum*).

[56] Dacă ar putea să coincidă cu propriu-i νοῦς, omul nu ar fi dincolo de el însuși, ci ar fi el însuși (*Eth. Nic.*, X, 7, 1178 a 2,7; cf. comentariul nostru la aceste texte, *Introd.*, cap. II, p. 58 sq.). Și totuși, el ar fi astfel „divin", dacă este adevărat – conform învățăturii teologiei astrale – că esența lui este divină. Aici trebuie să răsturnăm formula lui OLLÉ-LAPRUNE: „Caracterul propriu al omului este tocmai de a nu fi pe deplin el însuși decât ridicându-se mai presus de sine" (*La morale d'Aristote*, p. 50). De fapt, tocmai pentru că se află în mod obișnuit dincoace de sine însuși omul „se divinizează" atunci când devine ceea ce este, adică o ființă a contemplației și a răgazului. Despre întrebuințarea verbului ἀνθρωπεύεσθαι, cf. *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 7.

[57] Credem că textul esențial este *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 18-19: Ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ (= τῷ θεῷ) αὐτὸς αὑτοῦ τὸ εὖ ἐστιν. Am comentat acest text în comunicarea noastră, pe care am citat-o deja, *L'amitié chez Aristote*, p. 253. În consecință, nu este o simplă coincidență faptul că idealul politic al lui Aristotel este un ideal de *autarhie*. Neîncrezându-se în mediație, de teamă ca ea să nu trăiască din viața-i proprie și ca mijlocul să nu devină țel, Aristotel vrea s-o limiteze cât de mult posibil: de unde condamnarea sa la adresa „teoriei schimburilor financiare" (în limba franceză în orig. *chrématistique*, din grecescul χρηματιστικός, *n. ed.*) în care banul, din mijloc cum era, a devenit „punctul de plecare și scopul schimbului", στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς, *Pol.*, I, 9, 1257 b 22. Dar, dacă omul ar fi perfect autarhic, el nu ar mai avea deloc nevoie de cetăți (*Pol.*, I, 2, 1253 a 28; cf. *Eth. Nic.*, V, 8, 1133 a 27). Autarhia relativă a cetății nu este deci decât imitația autarhiei divine – prin mijlocul schimbului limitat și controlat (cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 1: ἡ δ' αὐτάρκεια τέλος καὶ βέλτιστον). Despre idealul „autarhic" în gândirea greacă în general, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, „Autarcie et communauté dans la Grèce antique" în *Communauté et bien commun*, coordonator F. PERROUX, Paris, 1944 (reprodus în *Liberté et civilisation chez les Grecs*, p. 109-126).

[58] Am încercat să propunem o schiță a acesteia (în legătură cu o problemă particulară) în studiul nostru *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

[59] *Pol.*, I, 2, 1253 a 29; cf. 1253 a 3-4.

[60] Bineînțeles, nu este vorba aici de intenția lui Aristotel (căci această intenție era fără îndoială în favoarea ordinii), ci de *sensul* care se desprinde din *structura* aporetică a *Metafizicii* aristotelice. Aristotel nu-și va asuma niciodată o asemenea structură, cum va face mai târziu Pascal (fr. 373: „Mi-aș cinsti prea mult subiectul dacă l-aș trata ordonat, fiindcă vreau să arăt că este incapabil de ordine").

[61] Nu vorbim aici decât de *aristotelismul* Sfântului Toma d'Aquino, nu de „tomismul" său. Fără îndoială, filosofia lui are și ea aspectele ei aporetice: întrebarea *Quid est Deus*?, care îl frământa deja pe tânărul novice de la muntele Cassino, nu comportă poate un răspuns mai univoc decât τί το ὀν al lui Aristotel. Nu aceasta este însă problema noastră. Ceea ce ne interesează aici este felul în care utilizează Sfântul Toma aristotelismul, ca pe un sistem încheiat. Desigur, trebuia să fie așa: Sfântul Toma căuta în aristotelism un *instrument* și nu putea zăbovi aici fără să-l piardă; el trebuia deci să închidă aristotelismul pentru a-l depăși. Din nefericire, fiind vorba de Aristotel, tradiția a reținut mai mult închiderea decât depășirea. Oricât de izbutite ar fi comentariile sale, care scot adesea la iveală în detaliu dificultățile aristotelismului (cf de exemplu, unele din textele citate la p. 242, n 4), rămâne adevărat că Sfântul Toma d'Aquino a contribuit cel mai mult la acreditarea legendei lui Aristotel ca „maestru a celor care știu", încheiere a unei filosofii pe care autorul lucrării *Summa theologiae* avea totuși destule motive s-o știe în mod funciar neîncheiată. Despre „neîncheierea" fundamentală a filosofiei lui Aristotel în comparație cu gândirea creștină, cf remarcile lui A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 315 sq.

[62] Acesta este sensul în care interpretăm formula din *Eth. Nic.*, VII, 4, 1146 b 7; Ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστιν, în care λύσις, pus pe același plan cu εὕρεσις, desemnează *actul* rezolvării, și nu soluția însăși.

[63] *Rhet.*, III, 5, 1407 b 14.

[64] HERACLIT, fr. 18 Diels.

BIBLIOGRAFIE

Această bibliografie reproduce, cu foarte mici modificări, pe aceea a primei ediții (care se oprește la anul 1961). A se vedea totuși nota de la pagina 567.

TEXTE

Opere complete

Aristotelis opera, ed. Academiei din Berlin, 5 vol., 1831-1870. Primele două volume conțin ansamblul operelor păstrate ale lui Aristotel (ed. I. Bekker), vol. III traduceri în lb. latină, vol. IV fragmente din comentatori, vol. V fragmente din Aristotel (ed. V. Rose) și *Index aristotelicus* de H. BONITZ. Volumele I, II și IV, fragmentele din Aristotel și *Indexul* lui BONITZ au făcut obiectul a diverse retipăriri și al unei reeditări (de către O. GIGON, Berlin, 1960-1961). Această ediție trebuie completată cu următoarele editări ale fragmentelor: V. ROSE (Teubner, 1886; ed. mai cuprinzătoare decât cea a vol. V al Acad. din Berlin), R. WALZER (*Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Florența, 1934), D. ROSS (*Fragmenta selecta; Scriptorum class Biblioth. oxoniensis*, 1955). Fragmentele le citām după numerotarea din ed. a 3-a a lui Rose sau, eventual, după cea a lui Walzer. Un tabel de concordanță se găsește în ed. Ross. Trebuie adăugată astăzi editarea fragmentelor din *Protreptikos* de către I. DURING (Göteborg, 1961).

The Works of Aristotle translated into English, coordonatori J. A. SMITH și W. D. Ross, 12 vol., Oxford, 1908-1952.

Aristoteles' Werke in deutscher Ubersetzung, coordonator E. GRUMACH, Akademie-Verlag, Berlin și Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WB), Darmstadt, 1956 sq.

Commentaria in Aristotelem graeca, ed. Acad. din Berlin, 23 vol., 1882-1909.

Toate trimiterile noastre se referă, fără altă indicație, la această ediție.

METAFIZICA

Ediții

În afara celei a lui BEKKER (1831) citate mai sus, BRANDIS (Berlin, 1823), SCHWEGLER (cu trad. în lb. germ., 4 vol., 1847-1848), BONITZ (ed. com., 2 vol., Bonn, 1848-1849), CHRIST (Teubner, Leipzig, 1898; retip., 1906), ROSS (ed. com., 2 vol., Oxford, 1924), TREDENNICK (cu trad. în lb. engl., col. Loeb, 1947), JAEGER (Script. cl. Bibl. oxoniensis, 1957). Acolo nu unde există altă indicație, ne referim la textul lui Christ.

Traduceri în limba franceză

V. COUSIN (cărțile A și Λ), anexă la *De la métaph. d'Aristote* (1835; și ediția a doua, 1838); PIERRONT și ZÉVORT (2 vol., Paris, 1840-1841); Barthélemy SAINT-HILAIRE (3 vol., Paris, 1878-1879) (inutilizabilă); G. COLLE (cărțile A-Γ), cu com. (3 vol., /Leuven/, 1912-1931); J. TRICOT (2 vol., Paris, 1933; ed. nouă cu com., Vrin, 1953).

Comentatori

ALEXANDRU DIN AFRODISIA, ed. M. Hayduck, Ac. Berlin, vol. I, 1891 (de la cartea E, acest comentariu este considerat apocrif și atribuit în general lui Michael din Efes). De adăugat și: J. FREUDENTHAL: Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders, untersucht und übersetzt, *Abh. Berl. Akad.*, 1884, 65-113.

ASCLEPIOS (cărțile A-Z), ed. M. Hayduck, Berlin, 1888 (col. Acad. Berol., VI, 2).

SYRIANOS (cărțile B, Γ, M și N), ed. G. Kroll, Berlin, 1902 (col. Acad., VI, 1).

THEMISTIOS (cartea Λ), trad. ebr. și lat., ed. S. Landauer, Berlin, 1903 (col. Acad. V, 5).

TOMA D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M. R. Cathala, Marietti, Torino, 1925; ed. nouă (Spiazzi), 1950.

Petrus FONSECA, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 vol., Roma, 1577-1589; Lyon, 1591.

Comentatorii moderni: vezi în principal ed. sau trad. de BONITZ (1849), ROSS (1924), COLLE (1912-1931) și TRICOT (1953) citate mai sus.

ALTE TEXTE ALE LUI ARISTOTEL

În afară de ed. și trad. *Operelor complete* citate mai sus am folosit ed. și trad. urm. (în lb. franceză):

Colecția *Universités de France* (G. Budé) (text și trad.): *Physique* (H. CARTERON, 1926); *Rhétorique* (liv. I et II) M. DUFOUR, 1932-1938); *Poétique* (J. HARDY, 1932); *Parva naturalia* (R. MUGNIER, 1953); *Parties des animaux* (P. LOUIS, 1956); *Politique*, liv. I et II (J. AUBONNET, 1960); *Génération des animaux* (P. LOUIS 1962); *Du Ciel* (P. MORAUX, 1966).

Trad. J. TRICOT (Vrin): *Génération et corruption* (1934); *De l'âme* (1934); *Organon*, 5 vol. (1936-1939); *Météorologiques* (1941); *Traité du ciel* (1949); *Parva naturalia* (1951); *Hist. des animaux* (1957); *Économiques* (1958); *Éthique à Nicomaque* (1959); *Politique*, 2 vol. (1962).

Colecția Garnier (text și trad.): *Rhétorique et Poétique* (J. VOILQUIN și J. CAPELLE, f. a.); *Éth. à Nicomaque* (J. VOILQUIN, 1940).

De l'âme, text, trad. și com. de G. RODIER, 2 vol., Paris, 1900.

Des parties des animaux, cartea I, text și trad. de J.-M. LE BLOND (*Aristote, philosophe de la vie*, Aubier, Paris, 1945).

Éth. Nic., cartile I și II, trad. și com. par J. SOUILHÉ și G. CRUCHON (*Archives de philos.*, VII, Paris, 1929). Trad. și com. de R.-A. GAUTHIER și Y. JOLIF, 3 vol., Nauwelaerts, Paris-Leuven, 1958-1959). Trad. germ. și com. de F. DIRLMEIER (vol. VI din *Aristoteles-Werke* citat mai sus).

Physique, carte II, trad. și com. de O. HAMELIN, Paris, 1907; cartea IV, 1-5, trad. și com. de H. CARTERON, Montpellier, 1923.

Organon, text și com. de Th. WAITZ, 2 vol., Leipzig, 1844-1846.

Aristote. Extraits, trad. de M. DUFOUR, 2 vol., Paris, 1931.

PRINCIPALII AUTORI ANTICI ȘI MEDIEVALI CITAȚI

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. a 8-a de W. KRANZ, Berlin, 1954. Trad. fr. parțială de J. VOILQUIN (*Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier, Paris, f. a.).

ANTISTENE, *Fragmenta*, ed. Winckelmann, Zurich, 1842.

PLATON. Citām textul din Universités de France (Budé); am utilizat totodată trad. de E. CHAMBRY și R. BACCOU (8 vol., Garnier).

XENOCRATE, *Fragments*, ed. R. HEINZE (*Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).

TEOFRAST, *Metaphysica*, ed. W. D. Ross și F. H. Hobes, Oxford, 1929; tr. fr. de J. TRICOT, Paris, 1947.

CICERO. Ed. Universités de France (Budé) și Garnier (text și trad. de Ch. APPUHN).

DIOGENES LAERTIOS, *Vitae Philosophorum*, ed. R. D. Hicks (col. Loeb, 1925); trad. fr. de R. GENAILLE, Paris, Garnier, 1933.

PORFIR, *Isagoga*, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem graeca*, ed. Acad. Berol., IV, 1, 1887); tr. fr. de J. TRICOT, Paris, Vrin, 1947.

AVICENNA, *Opera*, Veneția, 1508; tr. germ. a *Metafizicii (Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik)* de M. HORTEN, Halle-New York, 1907.

GUILAIME D'AUVERGNE, *Opera omnia*, Aurillac, 1674.

Toma d'AQUINO, *Summa theologica*, ed. a 6-a, 6 vol., Torino, 1913; ed. de Revue des Jeunes cu trad. fr., Desclée, Paris-Tournai-Roma (în curs de publicare).

– Pentru comentariul la *Metafizica*, vezi mai sus.

– *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino, ed. a 4-a, 1914. Pentru *De Veritate*, trad. germ. de E. STEIN, Herder, Freiburg/Br., 1929; ed. a doua, 1955.

DUNS SCOTUS, *Quaestiones in librum Perihermeneias* în *Opera omnia*, Vivès, Paris, 1891-1895.

SUAREZ, Disputationes metaphysicae în *Opera omnia*, Vivès, Paris, 1856-1877, vol. XXV-VI.

STUDII

O bibliografie completă a exegezei aristotelice ar ocupa un volum. Nu putea fi vorba să propunem aici o bibliografie exhaustivă, fie ea și limitată doar la subiectele abordate în studiul nostru. Am considerat totuși că este util să prezentăm o bibliografie destul de amplă pe care am stabilit-o conform regulilor următoare:

1) În principiu, nu menționăm decât studiile de după 1910 sau pe cele care au făcut obiectul unei reeditări sau al unei traduceri după această dată. Nu am făcut excepție decât pentru studiile mai vechi citate în lucrarea noastră. Pentru lucrările apărute după 1940, indicăm numele editorului.

2) Ne-am propus să menționăm:

a) Toate studiile în limba franceză referitoare la subiectul nostru;

b) Principalele lucrări în limbi străine (pentru cele mai importante dintre ele, am indicat în paranteză unele recenzii publicate în reviste de limbă franceză).

3) Diviziunile sistematice ale acestei bibliografii corespund diviziunilor lucrării noastre.

Pentru o bibliografie mai detaliată privind metafizica (dar pe care totuși am extins-o și am completat-o în mai multe privințe), se va consulta:

J OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, n° 149 de mai jos), ed. a 2-a revăzută, 1963 (bibliografie de 608 titluri).

Indicațiile bibliografice urmate vor fi găsite în:

1 A MANSION, Chroniques de littérature aristotélique ou d'histoire de la philos. ancienne, *Rev. néo-scol. Philos.*, apoi *Rev. philos. Louvain*, 1910, 261-270; 1924, 214-234, 352-370; 1928, 82-116; 1937, 616-640; 1938, 428-451; 1959, 44-70. În completare, G. VERBEKE, Bulletin de littérature aristotélicienne, *ibid.*, 1958, 605-623.

2 R. GARRIGOU-LAGRANGE, M. D. ROLAND-GOSSELIN, H. D. SIMONIN, G. FRITZ, H. D. GARDEIL, H. D. SAFFREY etc., Bulletins d'hist. de la philos. ancienne, publicat de la întemeierea ei de *Rev. Sci. philos. théol.*, 1907 sq.

3 P. WILPERT, Die Lage der Aristotelesforschung, *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 1946, 123-140.

4 L. BOURGEY, Rapport sur l'état des études aristotéliciennes, *Actes du Congrès G.-Budé* (Lyon, 1958) (n° 5 ci-dessous), 41-74.

Studii generale despre Aristotel

5 *Actes du Congrès de l'Association G.-Budé* (Lyon, sept. 1958), Belles-Lettres, Paris, 1960, 41-204.

6 ALAIN, Note sur Aristote, în *Idées*, Hartmann, Paris, 1932.

7 G. F. ALEXANDROW, art. „Aristotel" din *Marea enciclopedie sovietică*, tr. germ.: *Aristoteles*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1953.

8 D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, 1952; tr. germ. de P. WILPERT, F. Meiner, Hamburg, 1955.
9 R. ALLENDY, *Aristote ou le complexe de trahison*, Éd. du Mont-Blanc, Genève, 1943.
10 *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, culegere colectivă, Nauwelaerts, Paris-Leuven, 1958.
11 *Autour d'Aristote*, culegere de studii de filosofie antică și medievală în onoarea Mgr. A. Mansion, Publications universitaires, Leuven, 1955.
12 A. W. BENN, *The Greek Philosophers*, ed. a 2-a, Londra, 1914.
13 H. BONITZ, Aristotelische Studien, *Sitzb. Wien. Akad.*, 1862, 1863, 1866.
14 E. BOUTROUX, art. „Aristotel" din *La Grande encyclopédie*, 1886 (reprod. în *Études d'hist. de la philos.*, Paris, 1897, 312 sq.).
15 C. A. BRANDIS, *Handbuch der griechisch-romischen Philosophie*, 6 vol., Berlin, 1835-1866.
16 E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, vol. I, fasc. 1, Paris, 1926; ed. nouă, Presses Universitaires de France, 1961.
17 Id., *Études de philosophie antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
18 A. BREMOND, *Le dilemme aristotélicien*, Beauchesne, Paris, 1933 (*Arch. de philos.*, X, 2).
19 F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911.
20 W. BROCKER, *Aristoteles*, Frankfurt, 1935 (recenzie: E. WEIL, *Rech. Philos.*, V, 1935-1936, 477-484); ed. a 3-a, 1964.
21 L. BRUNSCHVICG, *Qua ratione Aristoteles vim metaphysicam syllogismo inesse demonstraverit*, Paris, 1897.
22 Id., *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, 1922; ed. a 3-a, Presses Universitaires de France, 1949.
23 Id., *Les âges de l'intelligence*, ed. a 2-a, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
24 T. CASE, art. „Aristotel" din *Encyclopedia Britannica*, Cambridge, 1911, II, 501-522.
25 J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*: I. *La pensée antique*. Plon, Paris, 1955.
26 A. GEMELLI și alți șase autori, *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano, 1956 (supl. la vol. XLVIII al *Rivista di filosofia neoscolastica*).
27 O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna, Francke, 1959.
28 Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, 3 vol., Leipzig, 1893-1902; ed. a 2-a, 1903-1909; tr. fr. de A. REYMOND, *Les penseurs de la Grèce*, 3 vol., Paris-Lausanne, 1904-1910.
29 O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920.
30 HEGEL, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie* în *Werke*, vol. XIV, Berlin, 1833.

31 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927.
32 Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; tr. fr. de A. de WAEHLENS și W. BIEMEL, Gallimard, Paris, 1953.
33 Id., *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1930; ed. a 5-a, Klostermann, Frankfurt, 1949; tr. fr. (urmată de diferite alte materiale extrase din alte volume) de H. CORBIN, Gallimard, Paris, 1938; ed. a 2-a, 1951.
34 Id., *Platons Lehre von der Wahrheit*, urmată de *Brief uber den Humanismus*, Francke, Berne, 1947 (ultima în tr. fr. de R. MUNIER cu text germ., Aubier, Paris, 1957).
35 Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1949.
36 Id., *Qu'est-ce que la philosophie?* tr. fr., Gallimard, Paris, 1957.
37 Id., *Einfuhrung in die Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1953; tr. fr. de G. KAHN, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
38 Id., *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* urmat de *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1958.
39 Id., *Vortrage und Aufsatze*, Neske, Pfullingen, 1954; tr. fr. de J. PRÉAU, Paris, Gallimard, 1958.
40 Id., *Hegel und die Griechen* în *Festschrift H. G. Gadamer*, Mohr, Tubingen, 1960; tr. fr. în *Cahiers du Sud*, Marseille, 1958, 355-368.
41 W. JAEGER, *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1923; retipărit, 1955; tr. engl. de R. ROBINSON, Oxford, Clarendon, 1934; ed. a 2-a, cu adăugiri, 1948.
42 *Journal of Hellenic Studies*, vol. LXXVII, Part 1 (1957) (volum în onoarea lui Sir David Ross).
43 Ch. LALO, *Aristote*, Paris, 1930.
44 J. MARITAIN, Gloses sur Aristote, anexă la *La philosophie bergsonienne*, ed. a 2-a, Valois, Paris, 1930; ed. a 3-a, 1948, 331-370.
45 *Mélanges de philosophie grecque*, în onoarea Mgr. A. Diès, Paris, Vrin, 1956.
46 R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Florența, 1927; ed. a 2-a, 1950; ed. în lb. sp.: *El pensiamento antiguo*, Buenos-Ayres, ed. a 3-a, 1952.
47 G. R. G. MURE, *Aristotle*, Londra, 1932.
48 M. D. PHILIPPE, *Initiation à la Philosophie d'Aristote*, La Colombe, Paris, 1956.
49 C. PIAT, *Aristote*, Paris, 1912.
50 H. RITTER, *Histoire de la philosophie*, I: *Hist. de la philosophie ancienne*, trad. C. J. TISSOT, 4 vol., Paris, 1835-1836.
51 A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, vol. I: *Des origines à la scolastique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
52 L. ROBIN, *La pensées grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923.
53 Id., *La pensée héllenique dès origines à Épicure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1942.

54 Id., *Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.
55 G. RODIER, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1923, ed. a 2-a, 1957.
56 M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Aristote*, Paris, 1928.
57 W. D. ROSS, *Aristotle*, Londra, 1923; ed. a 6-a, 1955; tr. fr., Paris, Payot, 1926.
58 *Studi di filosofia greca* in onore di R. MONDOLFO, a cura di V. E. ALFIERI e M. UNTERSTEINER, Bari, 1950.
59 W. SZILASI, *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Interpretationen zu Platon *Philebos* und *Staat VI*, Aristoteles *Nikomachische Ethik, Metaphysik IX u. XII*, Uber die Seele III, Francke, Berne, 1946.
60 A. E. TAYLOR, *Aristotle*, Londra, 1912; ed. nouă, Jack&Dodge, 1955.
61 Id., Critical Notice on Jaeger's Aristoteles, *Mind*, 1924, 192-198.
62 F. ÜBERWEG și K. PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie:* I. *Das Altertum*, ed. a 13-a, Basel și Akad. Verlag, Berlin, 1953 (reed. ed. a 12-a, 1926).
63 J. VAN DER MEULEN, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, A. Hain, Meisenheim/Glan, 1951.
64 C. J. de VOGEL, *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*, vol. II: *Aristotle, the early peripatetic school and the early Academy*, E. J. Brill, Leyden, 1953.
65 A. WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1871; ed. a 15-a, 1925.
66 E. WEIL, Aristotelica, *Rev. Métaph. Mor.*, 1952, 446-466.
67 Ch. WERNER, *La philosophie grecque*, Paris, 1938.
68 W. WINDELBAND, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, ed. a 4-a, Munchen, (Goedeckmeyer), 1923.
69 E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, ed. I, 1844-1852; part. a 2-a, sect. a 2-a: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, ed. a 5-a, Leipzig, (Wellmann), 1923.

Critică de text și cronologie. Lucrări de tinerețe ale lui Aristotel. Lucrări pierdute

70 A. ABEL, *Aristote. La légende et l'histoire*, Lebègue, Bruxelles, 1944.
71 H. VON ARNIM, Aristoteles' *Metaphysik K* und *B*, în *Wiener Studien*, XLVII (1929), 32-38.
72 J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. À la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Lebègue, Bruxelles, 1943.
73 E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florența, 1936 (recenzie: E. BRÉHIER in *Les études de philos. antique*, Paris, Hermann, 1939, 34-35).
74 H. BONITZ, *Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos*, Berlin, 1842.

75 A. H. CHROUST, *The Composition of Aristotle's Metaphysics, New Scholasticism*, 1954, 58-100.
76 I. DURING, *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Stockholm, 1957 (*Acta Univ. Gothoburgensis*, LXIII, 2).
77 B. EINARSON, Aristotle's *Protrepticus* and the Structure of the Epinomis, *Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Assoc.*, 1936, 261-285.
78 A.-J. FESTUGIÈRE, Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote, *Rev. philos.*, 1956, 117-127.
79 A. IANNONE, *I Logoi Essotericoi di Aristotele*, Ferrari, Veneția, 1955 (Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti).
80 W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.
81 G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milan, 1938.
82 J.-M. LE BLOND, Un renouvellement radical de la question aristotélicienne. Aristote et Théophraste, *Critique*, 1952, 868 sq. (=recenzie de J. ZÜRCHER, n° 94).
83 P. LOUIS, Sur la chronologie des œuvres d'Aristote, *Bull de l'Assoc. G.-Budé*, 1948, 91-95.
84 A, MANSION, La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents, *Rev. néo-scol. philos.*, 1927, 307-341 și 423-466.
85 P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Nauwelaerts, Leuven-Paris (recenzie: R. WEIL, *Rev. philos.*, 1953, 465-466).
86 F. NUYENS, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Een historisch-philosophisch Studie, Nijmegen, 1939; tr. fr.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Publ. universit., Leuven, 1948 (recenzie: P.-M SCHUHL, *Rev. philos.*, 1944, 80).
87 W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protepticus and the Source of its Reconstruction*, (*University of California Publications in Classical Philology*, XVI, 1), Berkeley-Los Angeles, 1957.
88 H. E. RUNNER, *The Development of Aristotle illustrated from the earliest Books of the Physics*, Kampen, 1951.
89 H. D. SAFFREY, *Le Peri Philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées-nombres*, Brill, Leyden, 1955.
90 P.-M. SCHUHL, Le thème de Lyncée, *Ét. philos.*, 1946 (reprod. în *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Flammarion, Paris, 1952, 82 sq.) .
91 W. THEILER, Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles, *Museum Helveticum*, 1958, 85-105.
92 L. TORRACA, Sull'autenticità del *De motu animalium*, *Maia*, 1958, fasc. 3 (recenzie: P. AUBENQUE, *Rev. Et. grec.*, 1960, p. 299).
93 M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

94 J. ZURCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, Schoningh, 1952 (recenzie: J.-M LE BLOND, cf. n° 82; E. WEIL, cf. n° 66; P. KUCHARSKI, *Rev. philos.*, 1953).

Aristotel și predecesorii săi

95 *Aristotle and Plato in the mid-fourth century.* Papers of the Symposium aristotelicum held at Oxford in August 1957, ed. I. DURING și G.E.L. OWEN, Goteborg, 1960 (*Studia Gothoburgensia*, XI).
96 A. CAPIZZI, *Protagora, le testimonianze e i frammenti*, Dansoni, Florența, 1955.
97 H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935 (recenzie: M. de CORTE, *Antiquité class.*, 1935).
98 Id., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.
99 Id., *The Riddle of the Early Academy*, Baltimore, 1945 (recenzie: E. de STRYCKER, *Antiquité class.*, 1949, 95-107; J. DEWAELE, *Rev. philos.*, 1951, 448-451).
100 A. H. CHROUST, Socrates in the Light of Aristotel's Testimony, *New Scholasticism*, 1952, 327-365.
101 G. S. GLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, M. Nijhoff, la Haye, 1954.
102 T. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Belles-Lettres, Paris, 1942.
103 E. DUPRÉEL, *Les sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias)*, Éd. du Griffon, Neuchâtel-Paris, 1948.
104 A.-J. FESTUGIÈRE, Antisthenica, *Rev. Sci. philos. théol.*, 1932, 345-376.
105 N. HARTMANN, Zur Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles, *Stzb. d. Berliner Akad.*, 1941 (reprod. în *Kleinere Schriften*, vol. II, de Gruyter, Berlin, 1957, p. 129-164).
106 W. KRANZ, Kosmos als philosophischer Begriff fruhgriechischer Zeit, *Philologus*, 1938.
107 Id., *Kosmos*, H. Bouvier, Bonn, 1957 (*Archiv. f. Begriffsgeschichte*, II).
108 J. D. MABBOTT, Aristotle and the *Chorismos* of Plato, *Class. Quat.*, 1926, 72-79.
109 L. MALVERNE, Aristote et les apories de Zénon, *Rev Métaph. Mor.*, 1953, 80-107.
110 S. MANSION, *La critique de la théorie des idées dans le De Ideis d'Aristote*, *Rev. philos. Louvain*, 1949, 169-202.
111 Id., Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des idées, *ibid.*, 1950, 398-416.
112 Id., Aristote critique des Éléates, *ibid.*, 1953, 165-186.
113 E. MIKKOLA, *Isokrates*, seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften, Helsinki, 1954 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae) (recenzie: R. WEIL, *Rev. Ét. gr.*, 1957, 269-270).

114 P. NATORP, Platos *Ideenlehre*. Eine Einfuhrung in den Idealismus, Leipzig, 1903; ed. nouă, 1921.
115 M. D. PHILIPPE, La participation d'après Aristote, *Rev. thomiste*, 1949, 254-277.
116 K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; ed. a 2-a, Klostermann, Frankfurt, 1959.
117 L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
118 W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951 (recenzie: É. BRÉHIER, *Rev. philos.*, 1953, 455-456.).
119 P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934; ed. a 2-a, Presses Universitaires de France, Paris, 1949.
120 E. de STRYCKER, Aristote critique de Platon, *Antiquité class.*, 1949, 95-107 (=recenzie de H. CHERNISS, nº 99).
121 Id., La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon, în *Autour d'Aristote* (cf. n° 11), 119-140.
122 J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924; ed. a 2-a, 1933; retip. WB, Darmstadt, 1959 (recenzie în *Rev. Métaph Mor.*, 1934, 15; P.-M. SCHUHL, *Rev. Ét. gr.* 1935, 198).
123 M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Einaudi, Torino, 1949.
124 P. WILPERT, *Zwei aristotelische Fruhschriften uber die Ideenlehre*, Ratisbonne, J. Habbel, 1949.

Studii despre metafizică în general

125 P. AUBENQUE, Aristoteles und das Problem der Metaphysik, *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 1961, 321-333.
126 F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg/Br., 1862; ed. a 2-a, WB, Darmstadt, 1960.
127 D. COMPOSTA, Studi aristotelici: il tema del libro XII della *Metafisica*, *Sapienza*, 1957, 71-90.
128 V. COUSIN, *De la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1835; ed. a 2-a, 1838.
128 *bis*) V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Vrin, Paris-Montréal, 1961.
128 *ter*) U. DHONDT, Science suprême et ontologie chez Aristote, *Rev. phil. Louvain*, LIX (1961), 5-30.
129 J. K. FEIBLEMAN, Aristotle as a finite Ontologist, *Tulane Studies in Philosophy*, New Orleans, II (1953), 39-58.
130 E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
131 E. VON IVANKA, Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristoteles, *Scholastik*, 1932, 1-29.
132 A. LASSON, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Iena, 1907.
133 V. I. LENIN, *Kritische Bemerkungen zur* Metaphysik *des Aristoteles* în *Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte und Randglossen*,

Dietz, Berlin, 1949, 293-301; tr. fr. în *Cahiers philosophiques*, trad. de L. VERNANT și E. BOTTIGELLI, Éd. Sociales, Paris, 1955.
134 A. MANSION, L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, în *Mélanges A. Diès* (vezi n° 45), 151-168.
135 Id., Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote, *Rev. philos Louvain*, 1958, 165-221
136 S. MANSION, Les apories de la Métaphysique aristotélicienne, în *Autour d'Aristote* (vezi n° 11), 141-179.
137 W. MARX, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, M. Nijhoff, La Haye, 1954.
138 P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, La Haye, 1954.
139 Id., Metaphysik: Name und Gegenstand, *Journ. of Hell. Stud.*, 1957, 87-92 (vezi n° 42).
140 Id., Ὂν χωριστόν und ὄν ᾗ ὄν: Postskript zu einer Besprechung, Philos. Rundschau, 1959, 149-153.
141 C. L. MICHELET, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Métaphysique*, Paris, 1836.
142 J. MOREAU, L'être et l'essence chez Aristote, în *Autour d'Aristote* (vezi n° 11), 181-206.
143 G. L. MUSKENS, De Ente qua ens Metaphysicae objecto, *Mnemosyne*, 1947, 130-140.
144 P. NATORP, Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*, *Philos. Monatsh.*, 1888, 37-65, 540-574 (recenzie: E. ZELLER, *Arch. f. Gesch. d Philos.*, 1889, 264-271).
145 Id., Uber Aristoteles' *Metaphysik* K. 1-8, 1065 a 26, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1888, 178-193.
146 G. di NAPOLI, L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele, *Rivista di Filosofia Neoscolast.*, 1947, 159-237.
147 E. OGGIONI, *La filosofia prima di Aristotele*, Milano, 1939.
148 Id., Introducere la trad. it. a *Metafizicii* de P EUSEBIETTI, Padova, 1950.
149 J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* A Study in the Greek Background of Medieval Thought, (pontifical Institute of Mediaeval Studies), Toronto, 1951; ed. a 2-a rev., 1963.
150 M. D. PHILIPPE, La sagesse selon Aristote, *Nova et Vetera*, 1945, 325-374.
151 F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, vol. I, Paris, 1837; ed. a 2-a, 1913; ed. a 3-a, G. Olms, Hildesheim, 1963.
152 H. REINER, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens* Metaphysik, *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 1954, 210-237.
153 Id., Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens *Metaphysik*, *ibid.*, 1955, 77-99.

154 P. RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, C. D. U., Paris, 1957 (Cursul de la Universitatea Strasburg, 1953-1954).
155 H. WAGNER, Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs, *Philos Rundschau*, 1959, 129-148 (=recenzie: P. MERLAN, n° 138).

Metafizică și dialectică

156 O. APELT, Die Kategorienlehre des Aristoteles, în *Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891.
157 P. AUBENQUE, Sur la définition aristotélicienne de la colère, *Rev. Philos.*, 1957, 300-317.
158 Id., Science, culture et dialectique chez Aristote, *Actes du Congrès G. Budé* (vezi n° 5), 144-149.
159 T. BARTH, Das Problem der Vieldeutigkeit bei Aristoleles, *Sophia*, 1942, 11-30.
160 J. de BLIC, Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne, *Gregorianum*, 1930, 568-577.
161 G. CALOGERO, *I fondamenti della Logica aristotelica*, Florența, 1927.
162 K. VON FRITZ. Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1931, 449-496.
163 A.-J. FESTUGIÈRE. Notes aristotéliciennes (I. Méthodes de la définition de l'âme), *Rev. Sci. philos. théol.*, 1931, 83-94.
164 O. GIGON, Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles, în E. CASTELLI și alți 11 autori, *Filosofia della Historia della Filosofia*, Roma, 1956; tr. fr. în *La Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1956, 99-120.
165 G. M. GILLESPIE, The Aristotelian Categories, *Class. Quart.*, 1925, 75-84.
166 J. GUITTON, L'ambivalence chez Aristote, în *La Philosophie et ses problème*, culegere de studii de doctrină și de istorie în onoarea Mgr. R. Jolivet, Vitte, Lyon, 1960.
167 W. K. C. GUTHRIE, Aristotle as a Historian of Philosophy, *Journal of Hellenic Studies*, 1957, 35-41 (vezi n° 42).
168 N. HARTMANN, Aristoteles und das Problem des Begriffs, *Stzb. d. pr. Akad. d. Wiss.*, X (1939) (reprod. în *Kleinere Schriften*, II, cf. n° 105, p. 100-129).
169 A. GUZZO, Significare e dire in Aristotele, *Filosofia*, 1957, 195-214.
170 E. KAPP, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942.
171 J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939.
172 Id., *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, 1939.
173 Id., La définition chez Aristote, *Gregorianum*, 1939, 351-380.
174 R. McKEON, Aristotle's Conception of the Development and the Nature of Scientific Method, *Journ. of Hist. of Ideas*, 1947.
175 H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vol., Tubingen, 1896-1900; retip., Leipzig, 1936.

176 S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Public. univ., Leuven-Paris, 1946.
177 G. L. MUSKENS, *De Vocis Analogiae significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen, 1943.
178 C. PERELMAN și L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
179 Id., *Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
180 M. D. PHILIPPE, Abstraction, addition, séparation chez Aristote, *Rev. thomiste*, 1948, 461-479.
181 Id., Le relatif dans la philosophie d'Aristote, *Rev Sci. philos. théol.*, 1958, 689-710.
182 K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Leipzig, 1855; ed. a 3-a, Graz și Akad.-Verlag, Berlin, 1955.
183 L. M. RÉGIS, *L'opinion selon Aristote*, (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa), Paris-Ottawa, 1935.
184 L. M. DE RIJK, The Authenticity of Aristotle's Categories, *Mnemosyne*, 1951, 129-159.
185 Id., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952.
186 M.-D. ROLAND-GOSSELIN, Les méthodes de définition chez Aristote, *Rev. Sci. philos. théol.*, 1912, 235-252 și 661-675.
187 P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
188 F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, (Neue philologische Untersuchungen, publ. de W. JAEGER, 4), Berlin, 1929.
189 J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, 1917; ed. a 2-a, 1931; ed. a 3-a, Darmstadt, WB, 1961.
190 K. SVOBODA, Les idées d'Aristote sur la méthode, *Actes du Congrès Descartes*, 1937.
191 C. THUROT, *Études sur Aristote: Politique, dialectique, rhétorique*, Paris, 1860.
192 F. A. TRENDELENBURG, Geschichte der Kategorienlehre, în *Historische Beitrage zur Philosophie*, vol. V, 1, Leipzig, 1846; ed. a 2-a, Berlin, 1876.
193 Id., *Elementa logices aristoteleae*, 1836; ed. a 9-a, Berlin, 1892.
194 L. TORRACA, Il I Libro del *De partibus animalium*, în analele editate de *Academia di Archeologia Lettere e Belle Arti*, Neapole, 1958.
195 J. TRICOT, *Traité de logique formelle*, Paris, Vrin, 1930; ed. a 2-a, 1965.
196 C. A. VIANO, Studi sulla Logica di Aristotele: I. L'orizzonte linguistice della Logica aristotelica, *Riv. critica di Storia della Filosofia*, 1954, 5-37.

197 Id., *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino, 1955.
198 Id., La dialettica in Aristotele, *Riv. di Filosofia*, 1958, 154-178.
199 E. WEIL, La place de la logique dans la pensée aristotélicienne, *Rev. Métaph. Mor.*, 1951, 283-315.
200 P. WILPERT, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, *Philos. Jahrbuch*, 1940, 3-16.
201 Id., Aristoteles und die Dialektik, *Kant-Studien*, 1956-1957, 245-257.

Metafizică și teologie

202 H. von ARNIM, Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles, *Stzb. d. Wiener Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.*, CCXII, 5 (1931).
203 A. BOEHM, *Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiosen Charakter untersucht*, Diz. Strasburg, 1914; Koln, 1916.
204 M. BOUSSET, Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou polythéisme?, *Rev. thomiste*, 1938, 798-805.
205 P. BOYANCÉ, La religion astrale de Platon à Cicéron, *Rev. Ét gr.*, 1952, 312 sq.
206 F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* νοῦς ποιητικός, Mainz, 1867
207 CHEN (Chung-Hwan), *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Diz. Berlin, Limbach, 1940 (Philos. Unters., IX).
208 J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Liège-Paris, 1932.
209 M. de CORTE, Le pluralisme dans la théologie aristotélicienne, *Rev. belge de philol. et d'hist.*, 1930, 869-877.
210 P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I: *La cosmologie hellénique*, Paris, 1913, 130-214.
211 A.-J. FESTUGIÈRE, Notes aristotéliciennes (II. Théorie du Premier Moteur), *Rev. Sci. philos. théol.*, 1931, 83-94 (=c. r. de R. MUGNIER, n° 220).
212 Id., La *révélation d'Hermès Trismégiste*: II. *Le Dieu cosmique*, Gabalda, Paris, 1949, 217 sq.
213 Id., Les premiers moteurs d'Aristote, *Rev. philos.*, 1949, 66-71 (=recenzie de P. MERLAN, n° 218).
214 M. J. LAGRANGE, Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote d'après un livre récent [=*Aristoteles* de Jaeger], *Rev. thomiste*, 1926, 285 sq.
215 A. MANSION, L'action du Dieu moteur d'Aristote sur le monde, *Library of the Xth International Congres of Philos.*, Amsterdam, 1949, I, 1091-1093.
216 Id., L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote, *Rev. philos. Louvain*, 1953, 444-472.
217 Id., Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens, în *La Philosophie et ses problèmes* (cf. n° 166).

218 P. MERLAN, Aristotle's Unmoved Movers, *Traditio*, 1946, 1-30.
219 J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris, 1939.
220 R. MUGNIER, *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, teză susținută la Clermont-Ferrand; Paris, Vrin, 1930.
221 G. PATZIG, Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles, *Kant-Studien*, LII (1960-1961), 185-205.
222 J. PAULUS, La théorie du Premier Moteur chez Aristote, *Rev. de Philos.*, XXXIII (1933), 259-294, 394-424.
223 G. RODIS-LEWIS, Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote, în *La philosophie et ses problèmes* (cf. n° 166).
224 L. ROUGIER, *La théologie astrale des Pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959 (col. *Mythes et Religions*).
225 G. VERBEKE, Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?, *Rev. philos. Louvain*, XLIV (1946), 205-236.
226 Id., La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote, *Rev. philos. Louvain*, XLVI (1948), 137-160.
227 W. J. VERDENIUS, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, *Phronesis*, V (1960), p. 56-70.

Metafizică și fizică. Teoria „substanței"

228 C. ARPE, *Das* τί ἦν εἶναι *bei Aristoteles*, Hamburg, 1938.
229 D. BĂDĂRĂU, *L'individuel chez Aristote*, Paris, 1936.
230 F. BASSENGE, *Das* τὸ ἑνι εἶναὶ, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, *etc., und das* τὸ τί ἦν εἶναι *bei Aristoteles*, *Philologus*, CIV (1960) 14-47 și 201-222.
231 J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931.
232 H. BERGSON, *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, 1890; trad. fr. de R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *Ét. bergsoniennes*, II (1949), 9-104.
233 L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Vrin, 1955.
234 H. CARTERON, *La notion de force dans le système d'Aristote*, Paris, 1924.
235 J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, cu observații despre corelațiile Platon-Aristotel și cronologia operelor lor, Lyon-Paris, 1915.
236 P. CONEN, Aristotle's Definition of Time, *New Scholasticism* (1952), 441-458.
237 H. CONRAD-MARTIUS, Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote, *Arch. de Philos.*, XX (1957), 483-498.
238 C. COURTÈS, Philosophie et langage. Le système verbal grec et la doctrine du temps chez Aristote, *Rev. thomiste*, 1953, 532-550 și 1954, 103-135.

239 R. D. COUSIN, Aristotle's Doctrine on Substance, *Mind*, XLII (1933), 319-337; XLIV (1935), 168-185.
240 V. DÉCARIE, La physique porte-t-elle sur des non-séparés?, *Rev. Sci. philos. théol.*, 1954, 466-468.
241 D. DUBARLE, La causalité dans la philosophie d'Aristote, *Recherches de Philos.*, I (1955), 9-55.
242 B. EINARSON, On certain mathematical terms in Aristotle's logic, *Amer. Journ. Philol.*, LVII (1936), 33-54 și 151-172.
243 A. FAUST, *Der Moglichkeitsgedanke, systemgeschichtlicke Untersuchungen; I. Antike Philosophie*, Heidelberg, 1931.
244 A.-J. FESTUGIÈRE, Le temps et l'âme selon Aristote, *Rev. Sci. philos. théol*, XXIII (1934), 5-28.
245 P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, J. C. B. Mohr, Tubingen, 1954.
246 V GOLDSCHMIDT; La théorie aristotélicienne du lieu, în *Mélanges A.-Diès* (cf. n° 45), 79-120.
247 N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Ontologie*, vol. II), Berlin, 1938; ed. a 2-a, 1949.
248 Id., Der megarische und der aristotelische Moglichkeitsbegriff, *Stzb. d. pr Ak. d. Wiss.*, X (1937), reprod. în *Kleinere Schriften*, II, cf. n° 105, p. 85-100.
249 T. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford Univ. Press, 1949.
250 M. HEIDEGGER, Vom Wesen und Begriff der physis, *Aristoteles* Physik *B 1*, *Il Pensiero*, III (1958), 131-156 și 275-289.
251 R. JOLIVET, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Beauchesne, Paris, 1929.
252 G. KOEHLER, Le problème de la substance dans la philosophie d'Aristote, *Rev. hist. philos.*, IV (1936), 1-22.
253 A. MANSION, La notion de nature dans la physique aristotélicienne, *Ann. de l'inst. sup. de Philos.*, Leuven, I, 1912, 471-567.
254 Id., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 1913; ed. a 2-a, Public. univ. Leuven, Leuven-Paris, 1945.
255 Id., La thèorie aristotélicienne du temps chez les Péripatéticiens médiévaux: Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, *Rev. néo-scol. philos.*, XXXVI (1934), 275-307.
256 Id., La physique aristotélicienne et la philosophie, *ibid.*, XXXIX (1936), 5-26.
257 S. MANSION, La première doctrine sur la substance: la substance chez Aristote, *Rev. philos. Louvain*, XLIV (1946), 349-369.
258 Id., La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des Catégories, *Library of the Xth Intern. Congress of Philos.* (Amsterdam, 1949), I, 1097-1100.

259 G. MILHAUD, Le hasard chez Aristote et chez Cournot, *R. M. M.*, 1902 (antologate în *Études sur Cournot*, Paris, 1927).
260 P. MORAUX, Recherches sur le *De coelo* d'Aristote: objet et structure de l'ouvrage, *Rev thomiste*, 1951, 170-196.
261 J. MOREAU, *L'idée d'univers dans la pensée antique*, (*Bibliotheca del* Giornale di Metafisica), Torino, 1953.
262 Id., Le temps selon Aristote, *Rev. philos. Louvain*, 1948, p. 257-261.
263 D. F. PRO, La substancia primera en la filosofia de Aristoteles, *Mélanges R. Mondolfo* (*Estudios de historia de la filosofia en homenaje al Prof. Rodolfo Mondolfo*), Tucuman, 1957.
264 A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906.
265 L. ROBIN, Sur la conception aristotélicienne de la causalité, *Arch. Gesch. Philos.*, XXIII (1910), 1-28, 184-210 (reprod. în *La pensée hellénique...*, cf. n° 53).
266 G. RODIER, Remarques sur la conception aristotélicienne de la substance, *Année philos.*, 1909 (reprod. în *Études de philosophie grecque*, n° 55 mai jos, 165-176).
267 A. SANDOZ, Rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote, *Rev. de Philos.*, 1937, n° 2, 3.
268 A. SESMAT, L'univers d'Aristote, *Rev. de Philos.*, XXXVIII (1938), 285-309.
269 A. SMEETS, *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles*, Leuven, 1952 (rez în fr.: 227-232).
270 P. TANNERY, Les principes de la science de la nature chez Aristote, *Bibl. du Congrès intern. de Philos.*, Paris (1900), vol. V, 1902 (reprod. în *Mémoires scientifiques*, Paris, 1912-1930).
271 J. de TONQUÉDEC, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, Paris, 1950.
272 F. TRENDELENBURG, Das τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax, *Rheinisches Museum*, II (1828), 457-483.
273 E. TRÉPANIER, La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou des non-séparés?, *Laval théologique et philosophique*, II (1946), 206-209.
274 E. TUGENDHAT, TI KATA TINOΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbergriffe*, Freiburg, 1958 (Symposion, ID) (recenzie: P. AUBENQUE, Rev. Ét. gr., 1960, 300-301).
275 K. ULMER, *Wahrheit, Natur und Kunst bei Aristoteles*. Ein Beitrag zur Aufklarung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik, Niemeyer, Tubingen, 1953.

276 A. M. DE VOS, La «vraie substance» d'après la *Métaphysique* d'Aristote, *Library of the Xth Int. Congr. Philos.*, 1094-1096.
277 C. WERNER, La finalité d'après Aristote, *Rev. Théol. Philos.*, XIX (1931), 5-16.
278 W. WIELAND, Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik, *Kant-Studien*, LII (1960-1961), 206-219.

Metafizică și antropologie

(Pentru o bibliografie mai detaliată vezi lucrarea noastră *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963. Aici nu menționăm decât lucrările citate în studiul de față).

279 P. AUBENQUE, L'amitié chez Aristote, *Actes du VIII^e Congrès des Société de Philos. de langue franç.* (Toulouse, 1956), 251-254.
280 A.-J. FESTUGIÈRE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Ed. Revue des Jeunes, Paris, 1947.
281 R. A. GAUTHIER, *Introd. à l'Éthique à Nicomaque*, vol. I, Nauwelaerts, Leuven-Paris, 1958.
282 R. A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958 (recenzie: P. AUBENQUE, *Rev. Ét. gr.*, 1959, 429-431).
283 L. OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris 1881.
284 G. RODIER, *Introd.* la c. X din *Eth. Nic.*, Paris, 1897 (reprod. în *Études de philosophie grecque*, 177-217, n° 55 mai jos).
285 P.-M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1938; ed. a 2-a, 1947.

Aristotel și succesorii săi

286 E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Leuven-Paris, Nauwelaerts, 1954 (recenzie: P. AUBENQUE, *Rev. Ét. anc.*, 1956, 131-132).
287 BAUMGARTEN, *Metaphysica*, ed. a 2-a, 1743.
288 BLANCHE, La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, *Rev. Sci. philos. théol.*, 1921, 169-193.
289 M. de CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, 1935.
290 K. ESWEIN, Schellings Verhältnis zu Aristoteles, *Philos. Jahrbuch*, XLVII (1934), 84-112.
291 A.-J. FESTUGIÈRE, Le sens des apories métaphysiques de Théophraste, *Rev. néo-scol. Philos.*, XXXIII (1931), 40-49.
292 E. FRANCK, Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles, *Deutsche Vierteljahrsch. f. Literaturw. u. Geitesgesch.*, V (1927), 609-643.
293 M. de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Hachette, Paris, 1952.
294 J. GEFFCKEN, Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars, *Hermes*, LXVII (1932).

295 E. GILSON, Notes sur le vocabulaire de l'être, *Mediaeval Studies*, VIII (1946), 150-158.
296 N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, 1923, reprod. în *Kleinere Schriften*, vol. II, de Gruyter, Berlin, 1957 (p. 214-252).
297 J. ISAAC, La notion de dialectique chez saint Thomas, *Rev. Sci. philos. théol.*, 1950, 481-506.
298 A. KOYRÉ, *Études galiléennes. I: A l'aube de la science classique*, Hermann, Paris, 1939.
299 L. MINIO-PALUELLO, La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées, *Actes du Congrès G.-Budé* (1958), n° 5 mai jos, 166-185.
300 P. MORAUX, L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laerce, *Rev. philos. Louvain*, XLVII (1949).
301 H. ROOS, *Der «reine» Aristoteles und der Aristoteles der Scholastik*, Meddelelser fra Soren Kierkegaard Selkskabet, 1953 (*Reports from the S. Kierkegaard Society*).
302 P.-M. SCHUHL, Y a-t-il une source aristotélicienne du cogito?, *Rev. philos.*, 1948, 191-194 (reprod. în *Études platoniciennes*, Paris 1960, 146-151).
303 C. SENTROUL, *Kant et Aristote*, Paris-Leuven, 1913.
304 C. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, Verona, 1730.
305 E. ZELLER, Uber die Benutzung der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der alteren Peripatetiker, *Abh. d. Berliner Ak. d. Wiss.*, 1877 (reprod. în *Kleine Schriften*, Berlin, 1910, p. 191-214).

Notă la ediția a doua (1966)

Literatura aristotelică publicată după prima ediție a acestei cărți este considerabilă. Bibliografia de față va putea fi lărgită consultându-se îndeosebi J. MOREAU, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; F. DIRLMEIER (articol citat); ediția a doua, revăzută (1963) a lucrării lui J. OWENS (n° 149 de mai sus); partea a doua din ediția a treia (1964) a lucrării lui W. BROCKER (n° 20 de mai sus).

INDEXUL PASAJELOR CITATE DIN PLATON ȘI ARISTOTEL

În afara operelor lui Platon și Aristotel, menționăm operele apocrife editate în mod tradițional sub numele lor. În ceea ce-l privește pe Aristotel, în afara câtorva trimiteri izolate, am grupat referirile în serii de 10 rânduri din ediția Bekker. Ex.: 982 *a* 26 trebuie căutat sub 982 *a* 20. Nu am făcut excepție de la această regulă decât pentru începuturile cărților sau ale capitolelor.[1]

Platon

Hippias minor (*Hipp. min.*)
368 be: 481.

Hippias maior (*Hipp. maj.*)
281 d - 282 a: 417;
285 c - 286 a: 423;
304 ab: 484.

Charmides
211-212;
166 bc: 483;
171 a: 483;
174 cd: 484;
175 b: 481.

Gorgias
455 b sq.: 484;
456 ac: 479;
465 a: 484;
479 c: 478;
485 d sq.: 483;
505 a: 484;
508 a: 457;
521 e - 522 a: 484.

Menon
71 e - 72 a: 449;
80 e: 531;
81 cd: 411;
86 e: 534.

Phaidon
97 d: 484.

Banchetul
206 c, 207 ad: 501.

Phaidros
231;
247 a: 412;
247 e: 521;
250 a: 417;
266 a: 499;
266 b: 475;
266 bc: 476;
267 a: 423;
274 a: 498;
274 c: 417.

Menexenos
246 e: 484.

---

[1] Unde este cazul, am indicat în paranteze prescurtările folosite în această carte (*n. ed.*).

Euthydemos
211-212, 433;
271 c: 481, 483;
272 b: 483;
283 d: 436, 527, 531;
284 b: 531;
286 a sq.: 531;
288 d: 475;
289 ab: 475;
289 c - 290 d: 475;
290 c: 475;
291 b: 475;
291 bc: 462, 475;
291 cd: 517.

Cratylos
96;
384 d: 425;
385 e - 386 a: 425;
388 b: 426;
390 c: 476;
410 b: 506;
411 b: 460;
412 a: 478;
429 bd: 425;
437 a: 460;
439 b: 426;
439 c: 460;
439 c - 440 b: 413, 496;
440 ab: 460.

Republica (*Rep.*)
VI
504 b: 498;
509 b: 413, 521;
511 c: 496;
VII
476;
VIII
515 d - 516 a: 413;
529 a - 530 c: 502;
533 cd: 475;
534 e: 475, 484;
537 c: 462, 475.

Parmenide (*Parm.*)
232, 255, 335-336, 487, 517;
130 de: 403;
133 cd: 413;
133 d: 499;
133 e - 134 a: 494;
134 ce: 413;
134 e: 499;
137 c sq.: 516;
138 c - 139 a: 526;
138 de: 323;
156 de: 527.

Theaitetos
155 d: 422;
170 a: 480, 484;
173 c: 418;
176 a: 543;
189 e: 477;
198 a sq.: 419
202 e: 459.

Sofistul
231, 438-444;
217 cd: 421;
218 d: 459;
231 a: 422;
231 b: 201;
237 a: 436, 442;
241 d: 442-443;
246 d: 421;
248 e: 521;
251 ac: 439;
251 bd: 440-441;
252 b: 441;
252 c: 441;
253 b: 441;
253 cd: 476;

256 d: 442;
257 a: 441;
257 bc: 443;
258 d: 442;
258 e - 259 a: 443;
263 e: 477.
265 b - 266 e: 543;
265 e: 512.

Omul politic

231;
277 bd: 459;
292 c: 480, 484;
294 b: 429.

Philebos

211-212, 482;
15 d: 421;
16 c: 417, 544;
16 e - 17 a: 462;
38 ce: 477;
57 d: 499;
58 a: 499;
61 de: 496;
61 e: 407;
62 b: 407, 499;
62 d: 407.

Timaios

252, 503, 508;
28 c: 496;
29 a: 412;
29 bc: 459;
29 cd: 496;
31 c: 458;
32 c: 458;
34 a: 502;
36 e: 506;
37 d: 541;
40 de: 501;
50 b: 530;
52 a: 499;
52 b: 459, 530;
69 b: 458;
92 c: 502.

Legile

502;
VII
821 d: 501;
X
888 e: 524;
888 e sq.: 543;
890 d: 512;
891 c sq.: 524;
892 b: 512, 543;
898 e - 899 a: 512;
899 b: 501;
899 c: 525;
903 b: 522;
903 e - 904 a: 504;
XII
967 d: 501.

Epinomis

522;
974 e: 501;
976 cd: 481, 501;
982 c: 512;
984 d: 492, 501;
985 cd: 492;
987 a: 501;
988 a: 413, 501.

Scrisoarea a VII-a

342 ad: 426;
344 b: 421.

Alcibiade II

145 ce: 484.

Rivalii

220, 481-482;
133 c: 481;
135 a: 483;

135 c: 481;
135 d: 481;
135 e: 482;
136 ad: 482;
137 c: 484:
137 ce: 481:
138 bc: 481.

Aristotel

Categoriile (*Cat.*)

1, 1 a 1: 448, 537;
4, 1 b 25: 446;
5, 2 a 21: 437;
2 a 27: 437;
2 b 5: 521;
3 b 24: 494;
6, 6 a 17: 466;
10 și 11: 527;
10, 13 b 10: 444;
12, 14 a 26: 410;
14 b 7: 410;
14 b 16: 446.

Despre interpretare (*De int.*)

1, 16 a 1: 426;
16 a 12: 515, 542
16 a 20: 427;
2, 16 a 20: 427;
16 a 30: 443;
3, 16 b 6: 427;
16 b 15: 443;
4, 16 b 26: 427;
17 a 1: 427;
17 a 2: 428;
5, 17 a 14: 428;
6, 17 a 34: 433;
9: 498;
9, 18 b 31: 541
9, 18 b 37: 446;
19 a 7: 542;
11, 21 a 33: 438;
14: 527.

Analiticele prime (*Anal. pr.*)

I
1, 24 a 24: 487;
1, 24 a 21: 495;
4, 25 b 30: 478;
27, 43 a 25: 447;
31, 46 a 31: 488;
31, 46 a 32: 488
36, 48 b 5: 495;
38, 49 a 24: 427.
II
20, 66 b 11: 432;
21, 67 a 9 sq.: 530;
67 a 21: 531;
67 a 39 sq.: 531;
25, 69 a 32: 463;
27, 70 a 7 sq.: 427.

Analiticele secunde (*Anal. post.*)

I
1, 71 a 1: 411;
71 a 24: 531;
71 a 29: 423, 530
71 b 6: 531;
2, 71 b 9-12: 497;
71 b 26-27: 411;
71 b 29: 411;
72 a 1: 414;
72 a 19: 524;
4, 73 b 38: 526;
5, 74 a 33: 526;
74 b 4: 526;
6, 75 a 35 sq. 463;
7, 75 a 38: 510;
75 a 40: 436;
75 a 41: 434
9, 75 b 40: 463;

76 a 8: 463;
76 a 16: 464;
76 a 22: 465;
10, 76 a 31: 412, 524;
76 a 38: 459, 461, 520
76 b 14: 434;
76 b 12-23: 463, 474;
76 b 23: 434;
76 b 24-27: 430;
11, 77 a 26-31: 461, 520;
77 a 31: 478;
18, 81 a 38: 467;
22, 83 a 24: 437-438;
83 a 31: 438;
24, 86 a 6: 460;
31, 87 b 30: 460;
33, 88 b 32: 497;
89 a 5: 497;
89 a 11: 497;
89 b 7: 497.

II

1, 89 b 34: 470;
2, 90 a 6: 489;
90 a 15-17: 539;
3, 90 b 33-37: 540;
4-8: 540;
5, 91 b 12: 488;
6, 92 a 7: 538;
7, 92 b 4: 470;
92 b 6: 427;
92 b 13: 452, 469-470
92 b 37: 540;
8, 93 a 11: 540;
93 a 12: 535;
93 a 13: 540;
93 a 15: 540;
12: 419;
19, 99 b 27: 411;
100 a 12: 460;
100 a 15: 460;
100 b 1: 468;
100 b 13: 412;
100 b 15: 413.

Topicele (*Top.*)

I

1, 100 a 18: 477;
100 a 22: 478,
100 b 21: 479;
2, 101 a 26: 477;
101 a 34: 422;
101 a 35: 491;
101 a 37: 478;
101 b 4: 478;
101 b 3: 487-488;
4, 101 b 29: 487;
9, 103 b 21: 446;
103 b 27-29: 452;
12: 489;
14, 105 b 5: 495;
105 b 20: 402;
105 b 23: 495
15: 458;
15, 106 a 9: 449;
107 a 5: 449;
107 a 11: 449;
18, 108 a 18: 431.

II

4, 111 a 8: 412-413, 485.

IV

1, 120 b 36: 450-451;
121 a 7: 447;
121 a 11: 468.

V

3, 132 a 1: 534, 538;
8, 138 b 24: 490.

VI

2, 139 b 28: 490;
4, 141 a 27: 414;
141 b 3: 414;
141 b 21: 414;

142 a 3: 415;
6, 144 b 2: 469;
144 b 12-25: 469;
145 b 1, 17: 491;
13, 150 b 33: 490.
VII
4, 154 a 16-20: 448.
VIII
2, 157 a 23: 429;
11, 162 a 17: 491;
14, 163 a 36: 477;
163 b 3: 477;
164 b 4: 477.

Respingerile sofistice
(*Soph. ref.*)

1, 165 a 7: 427;
165 a 6: 429;
165 a 10: 427;
165 a 12: 430;
165 a 20: 422;
165 a 22: 490;
4, 166 a 16: 448;
5, 166 b 37: 438;
167 a 23: 433;
7, 169 a 37: 430;
8, 169 b 26: 486;
170 a 10: 431;
9, 170 a 21: 461;
170 a 23: 434;
170 a 30: 434;
170 a 38: 478;
170 b 1: 432;
170 b 7: 434, 453
10, 170 b 12: 431;
170 b 20: 431;
171 a 17: 434;
11, 171 b 4: 486;
171 b 16: 422, 463;
171 b 27: 422;
171 b 28: 490;
171 b 33: 422;
172 a 1: 463;
172 a 7: 463;
172 a 12: 463, 490;
172 a 15: 487, 542;
172 a 18: 477, 484;
172 a 22: 487;
172 a 30: 487;
14, 174 a 9: 430;
17, 175 b 19: 436;
18, 176 b 35: 431;
22, 178 b 36: 441;
179 a 1: 436;
24, 179 a 33: 436;
179 b 1: 436;
25, 180 a 32: 438;
33, 183 a 9-12: 490;
34, 183 b 1: 476, 486;
183 b 7: 484;
183 b 20: 419;
184 a 1: 418, 476;
184 b 1: 418, 476.

Fizica (*Phys.*)

I
1, 184 a 18: 460;
2, 184 b 15: 422;
184 b 25: 524;
185 a 1-3: 524;
185 a 12: 523-524;
185 a 17: 463, 524;
185 a 31: 521;
185 a 32: 526;
185 b 5: 458;
185 b 16: 526;
185 b 19: 531;
185 b 25: 424, 440, 444, 453;
185 b 27: 438;
185 b 31: 444;
185 b 32: 445;
186 a 1: 444;

3, 186 a 24: 528;
186 b 1-2: 470;
186 b 4-12: 471;
186 b 32: 470;
187 a 1: 438, 443-444;
4, 187 a 26: 421;
7, 189 b 31: 523;
190 a 19: 527;
190 a 21-31: 527;
190 a 34: 447;
190 a 35: 429;
190 b 11: 525;
190 b 10-17: 523;
190 b 11-17: 526;
190 b 30: 526;
190 b 33: 527;
191 a 2: 523;
191 a 4: 527;
191 a 7-14: 461;
8, 191 b 10: 528;
191 b 27-29: 528;
9, 192 a 2-9: 530;
192 a 36: 407.
II
1, 192 b 21: 523-525;
192 b 28-32: 525;
193 b 8: 496, 530;
2, 193 b 23 - 194 a 12: 498, 523;
194 a 21: 525, 543;
194 b 9: 407;
194 b 19: 527;
3: 419;
4, 196 a 33: 492;
5, 196 b 33: 454;
197 a 1-2: 457;
7: 419;
7, 198 a 17: 498, 523;
8, 199 a 15: 525, 543;
199 b 26: 512;
199 b 28: 525;
9: 419;
9, 200 b 7: 469.
III
1, 201 a 10: 532;
2, 201 b 24: 532;
201 b 32: 532;
202 a 3: 524;
4, 202 b 30: 532;
204 a 6: 532;
6, 206 a 22: 532;
206 a 30: 532;
207 a 16-17: 526;
207 a 25: 461;
7, 207 a 33 - b 21: 532;
8, 208 a 20: 532;
210 b 16-18: 535.
IV
4, 211 a 10: 421;
212 a 6-7: 511;
5, 213 a 9: 526;
10, 217 b 32: 528;
218 a 19-21: 528;
11, 219 b 1: 410;
219 b 10: 528;
219 b 18: 528;
220 a 5: 528;
220 a 8: 528;
220 a 19 - 20: 528;
12, 221 a 32: 527;
221 b 1: 527;
221 b 3: 541;
13, 222 b 13: 541;
222 b 16: 527;
222 b 19: 418.
V
1, 224 b 5: 526;
225 a 12: 523, 527;
225 a 20: 523;
225 a 34: 523;
225 b 9: 523;

2, 226 b 10: 524;
3, 227 a 6: 526;
6: 524.
VI
3, 234 a 32: 524;
4, 234 b 10: 526;
8, 239 a 13: 524;
9, 239 b 11- 33: 530;
10, 240 b 8: 526.
VII
1, 242 a 16 - b 29: 509, 511;
2, 244 a 4: 509;
3, 247 b 10: 460, 497;
248 a 6-9: 542;
248 a 13, 20 b 5: 542.
VIII
1, 250 b 11: 524;
251 a 26: 524;
251 b 17: 422;
3: 495, 524;
253 b 11: 524;
254 a 27: 432;
3, 254 a 29: 526, 542;
254 a 33 - b 6: 519;
254 b 4 sq.: 509;
4, 254 b 7 - 24: 525;
255 a 13: 526;
256 a 2: 509;
5, 257 b 8: 532;
6, 259 b 28 - 260 a 10: 509;
8: 524;
8, 261 b 29: 543;
262 a 12 - 263 a 3: 543;
263 b 7 sq.: 535;
264 b 9 sq.: 509;
9: 509;
9, 265 a 17: 509;
10: 514;
10, 266 a 10: 510, 514;
267 b 9: 511;
267 b 11: 509.
267 b 21: 511.

De coelo (Despre cer)

I
1, 268 b 1: 510;
3, 270 b 19: 417;
270 b 22: 506;
4, 271 a 33: 506;
8, 277 b 10: 408;
9, 278 a 10: 503;
278 b 9-22: 519;
278 b 10- 21: 493;
278 b 19: 504;
279 a 12: 516;
279 a 11-22: 511;
279 a 17: 511;
279 a 18: 508;
10, 279 b 32: 420;
280 a 21: 504;
12, 283 a 24: 422.
II
1, 284 a 2: 492, 541;
284 a 15: 508;
284 a 28: 508;
284 a 27 - b 4: 506;
2, 285 a 29: 507;
3, 286 a 19: 527;
12: 523;
12, 292 a 20: 507;
292 b 1: 507;
292 b 4: 507;
13, 294 b 7: 429-430;
294 b 8: 477, 479.
III
1, 298 b 14: 491;
298 b 18: 492;
298 b 19: 498;
298 b 22: 496;
299 a 17: 514;
300 a 15: 518;

2, 301 a 9: 420;
7, 306 a 6: 461;
306 a 7: 495;
306 a 9: 517;
306 a 12: 421.
IV
2, 308 b 30: 82.

Despre generare și distrugere
(*De generatione et corruptione=De gen. et corr.*)
I
1, 314 a 13: 420;
314 a 15: 461;
2, 316 a 5: 420;
316 a 6: 461;
317 a 17-31: 527;
3, 318 b 6-7: 491;
6, 323 a 25-34: 513;
8, 325 a 23: 532;
9, 327 a 1: 526.
II
1, 329 a 9: 461;
329 a 17: 527;
10, 336 a 32: 523;
336 b 25: 541;
336 b 25-34: 541;
336 b 28: 519;
336 b 32 sq.: 541;
11, 338 a 7: 417.

Meteorologicele (*Meteor.*)
I
2, 339 a 19: 504;
3, 339 b 25: 506;
339 b 27: 417.
9, 346 b 22: 523;
14, 351 a 26: 418;
51 b 8 sq.: 417.
II
1, 353 b 2: 502.
IV
3, 380 b 28: 428;
381 b 6: 543;
381 b 14: 428;
12, 389 b 31 - 390 a 3, 10-24: 537.

Despre suflet
(*De anima=De an.*)
I
1, 402 a 2: 485;
402 a 22: 451;
402 b 26: 429;
403 b 16: 407;
2, 403 b 20: 422;
403 b 27: 422;
3, 406 a 2: 542;
406 b 13: 527, 541;
407 a 32: 542;
407 b 25: 525;
4, 408 a 30, 34 sq., b 6, 14: 542;
5, 411 a 8: 506.
II
1, 412 b 11-18: 537;
412 b 14: 448;
413 a 4: 406;
3, 414 b 19: 471;
414 b 19: 471;
414 b 29: 474;
415 a 1: 474;
415 a 25 - b 7: 541;
4, 415 b 12-15: 537;
6, 418 a 17: 468;
7, 418 a 26: 428;
419 a 2-6, 32: 428.
III
1, 425 a 15: 468;
3, 427 b 14-16: 542;
428 b 11: 526, 542;
4, 429 a 18: 425;
429 a 27: 533;
7, 431 a 16: 542;

8, 431 b 21: 425;
432 a 7-14: 542;
11, 434 a 16: 542.

Despre simț și sensibile (De sensu et sensibilibus=De sensu)
1, 437 a 9: 468;
4, 442 b 5: 468.

Despre memorie și amintire (De memoria et reminiscentia=De memoria)
1, 449 b 30 - 450 a 9: 542;
450 a 9-12, 451 a 17: 468;
2, 450 b 31: 431.

Despre lungimea și scurtimea vieții (De longitudine et brevitate vitae)
1, 464 b 33: 407.

Istoria animalelor (Historia animalium=Hist. anim.)
V
1, 539 a 5: 519;
VI
31, 579 b 2: 501;
VIII
1, 588 a 31: 519.

Despre părțile animalelor (De partibus animalium=De part. anim.)
I
1, 639 a 1-10: 485;
639 a 3: 423, 461;
639 a 5: 485;
639 a 12: 485;
639 a 19: 461;
639 a 15 - b 10: 485;
639 b 16: 525;
640 a 27: 525;
640 a 32-35: 537;
640 b 33: 448;
641 a 36: 407;
642 a 27: 420;
3, 643 b 17: 488;
643 b 20: 488;
4: 428;
5, 644 b 22-28: 513;
644 b 25: 499;
644 b 27: 499;
644 b 28: 483, 509;
645 a 1: 480;
645 a 2: 499, 513;
645 a 4: 509;
645 a 17: 403;
645 a 21: 382, 544;
645 b 22: 461.
II
1, 646 a 12: 410;
646 a 35: 410;
3, 649 b 22: 534;
7, 653 a 9: 407;
10, 656 a 6: 544.
III
4, 665 b 14: 517.
IV
10, 686 b 2-20: 519.

Despre mișcarea animalelor (De motu animalium)
2 și 3: 513;
6, 700 b 7: 405, 408.

Despre mersul animalelor (De incessu animalium)
4, 706 a 18: 471, 519;
706 b 10 sq.: 519;
11, 710 b 9 sq.: 519.

Despre nașterea animalelor
(De Generatione Animalium=De gen. anim.)
I
19, 726 b 22: 537;
21, 730 a 27: 469;
22, 730 b 8-32: 469.
II
1, 731 b 25: 498;
731 b 31: 541;
734 b 24: 448, 537;
735 a 7: 448, 537;
3, 736 b 27: 412;
737 a 27: 519;
5, 741 a 10: 537.
6, 742 a 21: 410.
III
5, 756 b 6: 501;
11, 762 a 20: 506.
IV
1, 766 a 8: 448;
766 a 13: 519;
3, 767 b 13: 518-519;
768 a 5: 519;
4, 770 b 9 sq.: 519;
770 b 13: 498.

Probleme (Problemata=Probl.)
XVII
3, 916 a 33: 543.

Metafizica (Met.)
A
1, 981 a 19 sq.: 449;
981 b 18: 500;
981 b 22: 500;
981 b 28: 465, 481, 484, 489;
2, 982 a 7: 465;
982 a 8: 462
982 a 10: 412;
982 a 12: 485;
982 a 21: 462;
982 a 27: 485;
982 a 25: 412;
982 b 2: 411-412, 481, 484;
982 b 8: 465;
982 b 12: 422;
982 b 13: 420;
982 b 22-27: 501;
982 b 23: 500;
982 b 28: 499;
982 b 28-30: 412, 500;
982 b 31: 413;
983 a 6-9: 412, 415, 499, 502;
983 a 10: 500;
983 a 13-20: 422;
983 a 13: 420;
983 a 19: 420;
3, 983 b 1: 419;
983 b 32: 417;
984 a 12: 420;
984 a 13: 461;
984 a 18: 420;
984 a 30: 421;
984 b 2: 491;
984 b 9: 421;
984 b 10: 500;
4, 985 a 4: 420;
985 a 13: 419, 421;
985 a 17: 518;
5, 986 b 6: 420;
986 b 19: 526;
986 b 31 sq.: 421, 491, 528;
987 a 2: 421;
6, 987 b 10: 499;
987 b 31 sq.: 450;
987 b 32: 476;
7, 988 a 22: 419;
988 a 28: 461;
988 b 16: 419;
8, 989 a 15: 410;

989 a 32: 420;
989 a 30 - b 19: 462;
989 b 5: 420;
989 b 6: 420;
9, 990 b 2: 494;
990 b 7: 419;
990 b 34: 520;
991 a 6: 499;
991 a 17: 441, 493;
991 a 21: 441;
991 a 22: 493;
991 a 27: 441;
991 a 29: 441;
991 a 31: 441;
991 a 32: 493;
991 b 1: 441;
992 b 18: 435, 444;
992 b 22: 462;
992 b 29: 411;
992 b 26: 462;
993 a 1: 411;
993 a 2: 475;
10, 993 a 11: 419;
993 a 15: 420, 435;
993 a 23: 420.

α

1, 993 a 30: 413, 419, 479;
993 b 5: 429;
993 b 7: 419;
993 b 8-9: 413;
993 b 12: 419;
993 b 15: 419.

B

1, 995 a 28: 466;
995 a 31: 466;
995 a 34: 466;
995 b 10: 493;
995 b 11: 493, 495;
995 b 14: 405;
995 b 33: 493;
996 a 2: 493;
2, 996 a 20: 466, 495;
996 b 3: 409;
996 b 6: 493;
996 b 28: 435, 461;
997 a 8: 467;
997 a 15: 406, 495;
997 a 21: 461;
997 a 33: 494;
997 a 34: 405;
997 b 5: 494;
997 b 32: 498;
997 b 34: 502;
998 a 1: 498;
998 a 6: 502'
998 a 18: 503;
3, 998 b 20: 485;
998 b 21: 465, 469;
998 b 22: 469;
998 b 31: 469;
999 a 6-16: 471-473;
999 a 26: 498;
999 a 28: 498;
4, 999 b 1: 498;
999 b 6: 498;
999 b 19: 498;
1000 a 6: 496;
1000 a 7-22: 496;
1000 a 11: 496;
1000 a 18: 501;
1000 b 24: 496;
1000 b 33: 496;
5, 1002 a 30: 526;
6, 1002 b 27: 420.

Γ

1, 1003 a 21: 402, 460, 465, 484;
1003 a 22: 406;
1003 a 26: 514;
2, 1003 a 33: 454;
1003 a 34: 454;

1003 b 5: 451;
1003 b 6: 454, 516;
1003 b 7: 455;
1003 b 12-13: 455, 472;
1003 b 14: 474;
1003 b 16: 473;
1003 b 19: 406, 450, 467, 472;
1003 b 22: 458;
1003 b 23: 468;
1003 b 26: 458;
1003 b 26-31: 469;
1003 b 30: 472;
1003 b 33: 450;
1003 b 35: 450, 472;
1004 a 2: 406;
1004 a 4: 472;
1004 a 4-5: 454;
1004 a 9: 495;
1004 a 24: 455, 472;
1004 a 27: 456, 474;
1004 b 1: 436, 531;
1004 b 2: 516;
1004 b 6: 250, 407;
1004 b 8: 436;
1004 b 17: 422;
1004 b 22: 421, 489;
1004 b 25: 484;
1004 b 26: 422;
1005 a 12: 472;
3, 1005 a 20: 434;
1005 a 22: 434;
1005 a 24: 433, 453;
1005 a 26: 435;
1005 a 27: 453, 461, 465, 485;
1005 a 28: 433;
1005 a 31: 407;
1005 b 1: 407, 465;
1005 b 2: 402;
1005 b 15: 465;
1005 b 18: 433;
1005 b 19: 487;
1005 b 25: 531;
1005 b 32: 433;
4, 1006 a 11: 432;
1006 a 12: 432;
1006 a 18: 432;
1006 a 22: 432;
1006 a 25: 432;
1006 a 29: 448;
1006 a 30: 433;
1006 a 32: 433;
1006 a 34: 449, 453;
1006 b 1: 453;
1006 b 5: 430;
1006 b 7: 433, 448;
1006 b 8: 434;
1006 b 13: 435;
1006 b 14-18: 469;
1006 b 15: 436;
1006 b 21: 433;
1007 a 9 - b 18: 435;
1007 a 27: 435;
1007 a 26: 433, 435;
1007 b 1: 436;
1007 b 10: 436;
1007 b 25: 462;
1007 b 26-28: 530;
1008 a 21: 433;
1008 b 9: 433;
1008 b 13: 434, 530;
5, 1009 a 16-22: 423, 432;
1009 a 16-22: 423, 432;
1009 a 20: 420;
1009 a 22: 519;
1009 a 22-30: 421;
1009 a 36: 519;
1009 b 33: 420;
1010 a 1: 519;
1010 a 11: 531;
1010 a 12: 530;

1010 a 18: 519;
1010 a 24: 519;
1010 a 25-32: 519;
6, 1011 a 15: 434;
7, 1012 a 27: 531;
8, 1012 a 33: 422;
1012 a 34: 531;
1012 b 30: 519.
Δ
1: 454, 518;
1, 1012 b 34: 518;
1013 a 10: 454;
1013 a 20: 496;
3, 1014 a 26: 526;
4, 1014 b 21: 526;
6, 1016 a 34: 536;
1016 b 25: 415;
1016 b 30: 415;
1016 b 33: 467;
1016 b 34: 445;
1016 b 35: 457;
7, 1017 a 7: 438;
1017 a 10: 438;
1017 a 22: 447, 456;
1017 a 23: 445, 447, 467;
1017 a 24: 430;
8, 1017 b 10-26: 533;
1017 b 13: 435
1017 b 23: 436;
10, 1018 a 22: 527;
1018 a 26-27: 527;
1018 a 27: 466;
11, 1018 b 9 sq.: 409;
1019 a 1: 409;
1019 a 2-3: 410;
1019 a 15: 410;
12, 1019 a 15: 528;
1019 a 26-32: 528;
1020 a 5: 528;
18, 1022 a 24-36: 521;
1022 a 35: 406;
24: 518;
28, 1024 a 29 sq.: 466;
1024 b 2: 466-467;
1024 b 8: 469;
1024 b 10: 466-467;
1024 b 13: 445;
1024 b 15: 467, 533;
1024 b 32: 536;
29, 1024 b 33: 424;
30, 1025 a 24: 438;
1025 a 28: 438.
E
1, 1025 b 4: 514;
1025 b 8: 407;
1025 b 18: 514;
1026 a 10: 405, 409, 498;
1026 a 12: 512;
1026 a 13: 513;
1026 a 14: 407, 512;
1026 a 15: 498;
1026 a 16: 407;
1026 a 17: 491;
1026 a 18: 500;
1026 a 19: 484, 500, 514;
1026 a 20: 407, 502;
1026 a 21: 407, 410, 405, 484;
1026 a 23: 513, 485;
1026 a 27: 407;
1026 a 29: 409, 498;
1026 a 30: 405, 408, 472, 492;
1026 a 31: 514, 485;
2, 1026 a 33: 445;
1026 b 1: 467;
1026 b 6: 437;
1026 b 13: 437;
1026 b 14: 436;
1026 b 15: 436;
1026 b 19: 436;
1026 b 21: 436;
1026 b 32: 437;
1026 b 37: 437;

1027 a 23: 437;
1027 a 20: 456;
4: 446;
4, 1027 b 25: 446;
1027 b 31: 446;
1027 b 34: 446;
1028 a 1: 438, 446.

Z

1: 445;
1, 1028 a 10: 430, 447, 450, 467;
1028 a 16: 516;
1028 a 18: 451-452, 516;
1028 a 21: 516;
1028 a 29: 410;
1028 a 32: 410;
1028 a 34: 521;
1028 b 2: 410, 421, 452, 453, 475;
1028 b 3: 422;
1028 b 4: 455;
2, 1028 b 21-27: 517-518;
3, 1028 b 33: 533;
1029 a 2: 533;
1029 a 28: 521;
4, 1029 b 7: 415;
1029 b 13: 533, 535;
1029 b 14: 534;
1029 b 32: 533;
1030 a 1-2: 535;
1030 a 12: 441;
1030 a 18-19: 452;
1030 a 21: 451-452, 534;
1030 a 24: 452;
1030 b 3: 455;
5, 1030 b 23-24: 494;
6, 1031 a 17: 538;
1031 a 31-32: 539;
1031 b 3-5: 538;
1031 b 7: 538-539;
1031 b 20: 538-539;
1031 b 28: 441;
1031 b 28-31: 538;
1031 b 31: 542;
1031 b 32: 542;
1032 a 5: 542;
7, 1032 a 19: 533;
1032 a 25: 496;
1032 b 2: 537;
1032 b 14: 538;
1033 a 6: 527;
8, 1033 b 5: 526-527;
1033 b 32: 466, 496, 530;
9, 1034 b 3: 540;
10, 1035 b 14: 537;
1035 b 24: 448, 537;
1035 b 25: 537;
1035 b 32: 537;
1036 a 8: 461;
11, 1037 a 14: 513;
1037 a 15: 407;
12, 1037 b 13-21: 469, 540;
1037 b 27: 488;
13, 1038 b 9 sq.: 441;
1038 b 16-23: 441;
14, 1039 a 32: 521;
15, 1039 b 20: 461;
1039 b 26: 526;
1039 b 28: 541;
1039 b 29: 539;
1039 b 34: 539;
1040 a 11: 429;
1040 a 22: 539;
16, 1040 b 16: 540;
1040 b 32: 448;
17, 1041 a 16: 539;
1041 a 10-18: 540;
1041 a 28: 537;
1041 b 6: 540;
1041 b 9: 541.

H
1, 1042 a 3: 478;
1042 b 6-7: 526;
3, 1043 b 1: 537;
1043 b 14: 526;
1043 b 24: 536;
1043 b 25: 422, 424;
4, 1044 a 36: 537;
1044 b 6: 495;
5, 1044 b 21: 526;
6, 1045 a 34: 469;
1045 a 35: 472;
1045 b 2-7: 454.
Θ
1, 1045 b 36: 528;
1046 a 1-4: 528;
1046 a 19-25: 529;
1046 a 28: 526;
3, 1046 b 29: 531;
1046 b 33: 532;
1047 a 10: 532;
1047 a 14: 532;
1047 a 24: 532;
6, 1048 a 30: 491;
1048 b 18-34: 529;
1048 b 20-24: 529;
1048 b 23: 429;
1048 b 23-26: 532;
1048 b 29: 529, 532;
1048 b 30-34: 532;
1048 b 31-32: 529;
1048 b 32: 532;
8, 1049 b 14: 530;
1049 b 25: 496;
1049 b 30: 530;
1050 b 8: 514;
1050 b 18: 514;
1050 b 28: 543;
9, 1051 a 29: 530;
1051 a 17-21: 544;
1051 a 32: 530;
1051 a 33: 530;
1051 a 34: 446, 451;
10: 446, 514-515;
10, 1051 a 35: 445;
1051 b 2: 446, 515;
1051 b 3: 428;
1051 b 6: 446;
1051 b 11: 446;
1051 b 13: 498;
1051 b 21: 446;
1051 b 24: 446, 515;
1051 b 28: 514-515;
1051 b 30: 515;
1052 a 4-11: 515.
I
2, 1053 b 16: 468;
1053 b 17: 468;
1053 b 20: 465, 485;
1053 b 21: 468;
1053 b 24-29: 458;
1053 b 25: 450;
1054 a 18: 470-471;
3, 1054 b 35: 467;
4, 1055 a 6: 466;
1055 a 8: 527;
1055 b 12: 526;
6, 1056 b 28: 461;
7, 1057 a 26: 466;
8, 1058 a 13: 467;
1058 a 23: 469;
9, 1058 b 26: 494;
1058 b 27: 495;
1058 b 36: 494;
1059 a 6: 494;
1059 a 10: 495;
1059 a 11: 495.
K
1-8: 409, 519, 526;
1, 1059 a 35: 409;

1059 b 1: 409;
1059 b 13: 409;
1059 b 14-21: 408;
2, 1060 a 8: 493;
1060 a 23: 526;
1060 b 5: 465;
3, 1061 b 7: 490;
1061 b 12: 455;
4, 1061 b 18: 435;
1061 b 19: 408;
1061 b 28: 408;
1061 b 33: 408;
5, 1061 b 36: 433;
1062 a 1: 433;
1062 a 11: 432;
1062 a 14: 430;
1062 a 33: 420;
6, 1062 b 20: 421;
7, 1064 a 28: 408;
1064 b 6: 408;
1064 b 13: 408;
8, 1064 b 19: 437;
1065 a 22: 446;
8, 1065 b 2: 438;
11, 1067 b 34: 524;
12, 1068 b 23: 524.
Λ
1, 1069 a 20: 520;
1069 a 30: 512-513, 520;
1069 a 30-34: 495;
1069 a 35: 513;
2, 1069 b 19: 462;
1069 b 27-28: 446;
1069 b 32: 462;
3, 1070 a 8: 530;
1070 a 28: 530;
1070 b 31: 496;
1070 b 34: 496;
4, 1070 a 31: 519;
1070 b 1: 454;
1070 b 18: 459, 520;
1070 b 25: 520;
1070 b 26: 459;
1070 b 34: 520;
5, 1071 a 4: 520;
1071 a 15: 523;
1071 a 26: 459, 519, 520;
1071 a 27: 520;
1071 a 30: 520;
1071 a 33: 459, 520;
1071 a 33-36: 520;
1071 a 36: 521;
1071 b 1: 520;
6, 1071 b 3: 513;
1071 b 4: 514;
1071 b 11: 509;
1071 b 25: 462;
1071 b 27: 502;
1071 b 28: 462;
1071 b 28-29: 509;
1071 b 35: 524;
1072 a 7-18: 541;
1072 a 9: 518;
1072 a 9-18: 509;
1072 a 17: 518;
7, 1072 a 18-19: 462;
1072 a 26: 512;
1072 b 1: 518;
1072 b 3: 512;
1072 b 14: 473, 517;
1072 b 14-18: 508;
1072 b 21: 516;
1072 b 28: 508;
1072 b 28-29: 509;
1073 a 11: 514;
8, 1073 a 23: 408;
1073 b 6: 495;
1073 b 10: 421;
1074 a 16: 513;
1074 a 34: 514;

1074 a 35: 503;
1074 a 38-b 14: 417;
1074 b 1-14: 494;
9, 1074 b 15-35: 415;
1074 b 16: 492;
1074 b 25: 413, 419;
1074 b 27: 416;
1074 b 29: 508;
1074 b 32: 416, 499;
10, 1075 a 11-13: 505;
1075 a 11-16: 517;
1075 a 19-23: 505;
1075 b 16: 520;
1075 b 21: 514;
1075 b 24: 517;
1075 b 28-29: 520;
1075 b 37: 518;
1075 b 38: 496, 520;
1076 a 1: 473;
1076 a 4: 517.

M

1, 1076 a 10: 405, 492;
1076 a 12: 422;
2, 1077 a 26: 410;
3, 1078 a 10: 485;
4, 1078 b 12: 496;
1078 b 23: 488, 534;
1078 b 24: 489;
1078 b 25: 476;
1078 b 27: 466;
6, 1080 b 4-11: 422;
1080 b 28: 497;.
7, 1082 b 3: 421;
8, 1083 a 2-5: 514;
1083 a 9: 514;
1083 a 12: 514;
1084 b 2-19: 410;
1084 b 23: 424;
9, 1085 b 37: 422;
1086 a 14: 422;
1086 b 5: 450;
10, 1086 b 27: 448.

N

1, 1087 b 2-4: 494;
2, 1088 b 27: 514;
1088 b 35: 420, 443;
1089 a 5: 438;
1089 a 16: 446, 451;
1089 a 17: 443;
1089 b 3: 459;
1089 b 6: 443-444, 453;
1089 b 7: 443;
1089 b 19: 443;
1089 b 20: 444;
3, 1090 a 32-35: 518;
1091 a 12: 514;
1090 b 19: 473, 496, 517-518;
4, 1091 b 8: 501;
5, 1092 a 11-15: 518;
1092 a 16: 496;
6, 1092 b 26-30: 415, 506.

Etica Nicomahică

I

1, 1094 a 10: 480;
1094 a 27: 480;
1094 b 23: 485;
1094 b 23-27: 479;
4: 494, 505;
4, 1096 a 17-19: 471;
1096 a 17: 473;
1096 a 21: 474;
1096 a 27: 449;
1096 a 29-34: 449;
1096 a 31: 473;
1096 b 24: 454;
1096 b 25: 454;
1096 b 26: 448, 457-458;
1096 b 31: 454;
5, 1097 b 8: 544;
1097 b 18-21: 469;

6, 1098 a 18: 418;
1098 a 24: 418;
7, 1098 a 24: 541;
10, 1099 b 14: 513;
11, 1100 a 11, 15: 536;
1100 a 32: 536;
1100 b 4: 536;
1100 b 12: 536;
1101 a 18: 536;
13, 1102 b 31: 457.
II
2, 1104 a 9: 449;
6, 1107 a 5: 536.
III
4, 1111 b 30-31: 497;
5, 1112 b 23: 410;
10, 1115 b 25: 428.
IV
12, 1126 b 19: 428.
V
6, 1131 a 29: 458;
8, 1133 a 27: 545;
10, 1134 b 31: 498;
14, 1137 b 13 sq., 26 sq.: 429.
VI
2, 1139 a 8: 496;
3, 1139 b 28: 524;
4: 543;
4, 1140 a 10: 512, 525;
1140 a 18: 525;
6, 1141 a 6: 412;
12, 1143 a 35: 543;
1143 b 3: 498;
13, 1143 b 19: 403;
1143 b 20: 492.
VII
1, 1145 a 24: 544;
1145 a 26: 541;
1145 a 27: 544;
4, 1146 b 7: 444, 466, 546;
14, 1154 a 24: 421;
15, 1154 b 7: 509.
IX
8, 1168 b 31-33: 544.
X
7, 1177 b 4: 541;
1177 b 5, 9: 541;
1177 b 28: 507;
1177 b 30: 413;
1178 a 7: 413;
8, 1178 b 7: 545;
1178 b 9 sq.: 541;
9, 1179 a 23 sq.: 523.

Magna Moralia

II
5, 1200 b 14: 536, 541;
15, 1213 a 5: 544.

Etica Eudemică

I
5, 1216 a 11: 504;
8, 1217 b 21: 424, 429, 461, 485;
1217 b 33: 449, 450;
1217 b 40: 449;
II, 1, 1219 b 6: 536;
III, 2, 1235 b 15: 421;
VII, 12, 1245 b 14: 541.

Politica

I
2, 1253 a 2-3: 545;
1253 a 27: 541;
4, 1253 b 37: 525;
1254 a 1: 543;
6, 1255 b 2-3: 518;
9, 1257 b 22: 545;
13, 1260 a 20: 449.
II
8, 1269 a 4: 418.
III
11, 1282 a 6: 485.

Economice
(*Œconomica=Econ.*)
I, 3, 1343 b 23: 541.

Retorica (*Rhetorica=Rhet.*)
I
1, 1355 a 34: 477;
10, 1369 b 32: 428.
II
21, 1394 b 25: 413;
22, 1396 b 24: 432;
24, 1401 a 15: 448;
1402 a 5: 438;
1402 a 23: 423.
III
2, 1404 b 1: 428;
1405 b 6: 431;
1406 b 18-19: 431;
4: 457;
5, 1407 b 12: 432;
8, 1408 b 36: 527;
10, 1411 a 1: 457, 490;
1411 b 3: 457, 490;
11, 1412 a 4: 457, 490.

Poetica (*Poet.*)
1, 1447 a 16 sq.: 543;
3, 1448 a 35: 429;
19, 1456 b 7: 429, 516;
21, 1457 b 6: 457;
1457 b 16 sq.: 457.

Fragmente
10 R: 504;
11 R: 505;
12 R: 491, 504-505;
13 R: 418;
14 R: 501;
15 R: 500;
16 R 508;
24 R: 524;
26 R: 504;
52 R: (*Protr.*, 5 W): 411-412, 498;
53 R: 418, 500-501;
61 R: 507, 544;
65 R: 476, 542;
189 R: 493.

Protrepticul (*Protreptikos*)
11 W: 524, 543;
13 W: 506.

Despre filosofie (*De philosophia*)
27 W: 492, 507.

INDEX NOMINUM

academicienii, 298-299
Alcidamas, 422
Alcmeon, 543
Alexandru din Afrodisia, 29, 41, 65, 79, 111, 126, 164-165, 185-186, 191, 196, 307, 405-406, 411, 424, 433, 436, 441, 449-450, 455, 457, 462, 471-472, 477, 487, 490, 493, 520, 529, 534
Allan (D. J.), 523
Ammonius, 455
Anaxagoras, 76, 79, 83, 174, 186, 188, 346-347, 420, 425, 461-462, 518, 530, 544
Anaximandru, 174, 186, 347, 462, 504
Andronicos din Rhodos, 20, 23-27, 39, 404, 406
Anonymos (din Menagos), 39, 404, 409
Antisthenes, 93, 96, 116, 364, 366, 423, 425-426, 438-439, 482
Apellicon din Theos, 35
Apelt (O.), 407, 451
Archytas (peripatetician), 455
Aristocles, 440
Aristofan, 484
Ariston din Keos, 39, 404
Arpe (C.), 363, 534-535
Asklepios, 41-42, 65, 404-405, 415, 424, 529
Aspasios, 534
atomiștii, 79
Augustin (Sf.), 324, 432
Aulus Gellius , 425
Averroes, 416, 510
Avicenna, 416
Axelos (K.), 429, 457

Barbotin (E.), 400
Bassenge (F.), 534
Baumgarten, 222, 484
Beaufret (J.), 491
Bekker, 407
Belaval (Y.), 399
Benn (A. W.), 400
Bergson (H.), 430, 536
Bethelot (R.), 507
Bidez (J.), 500-501
Bignone (E.), 403, 418, 423, 493
Boèce (H. Boethius), 403, 538
Boethius din Sidon, 39
Bollack (J.), 491
Bonald (L. de), 417
Bonitz (H.), 22, 311, 399, 407-408, 449, 455-456, 461, 491, 494, 504, 513, 515, 534
Bourgey (L.), 399, 500
Boutroux (E.), 21, 400
Brandis, 446, 453, 456
Bréhier (E.), 219, 399, 470, 487, 531, 534-535
Bremond (A.), 281, 402, 500, 506, 510, 518
Brentano (F.), 17-18, 27, 140-141, 143, 415, 437-438, 446-447, 453-454, 456-457, 460, 474
Brochard (V.), 441
Bröcker (W.), 468, 528, 534, 538-539
Brunnecke (H.), 481

Brunschvicg (L.), 21, 58, 154, 416, 419-420, 423, 425, 435, 465, 467-468, 489, 507-508, 510, 530
Bryson, 463-464, 467, 486
Bywater (I.), 505

Carteron (H.), 509, 526, 528, 537
Chambry (E.), 323, 411, 481
Cherniss (H.), 401, 407, 421, 443
Chevalier (J.), 534
Christ (W.), 46, 407
Cicero, 29, 73, 204, 244, 270, 275, 402-403, 418, 427, 435, 479, 482, 492, 524, 530-531, 537, 544-545
cinicii, 124
Colle (G.), 418
Composta (D.), 519
Comte (A.), 177, 464, 467-468
Cousin (D. R.), 407
Cousin (V.), 17
Crantor, 420
Cratylos, 96-97, 425-426, 530
Croiset (A.), 479
Croissant (J.), 501
Cruchon (D.), 534
Cumont (F.), 501

Dante (A.), 402
Décarie (V.), 407, 416
De Corte (M.), 421
Democrit, 216, 420, 482, 537
Descartes, 54-55, 57, 59, 267, 411, 432, 479
Diels (H.), 418, 425-426, 439, 442-443, 480, 484, 494, 504
Diodoros din Cronos, 531
Diogenes Laertios, 34, 39, 213, 246, 364, 418, 476, 482, 502
Dionysodoros, 483
Dirlmeier (F.), 399, 483
Duns Scotus, 428
Dupréel (E.), 95, 424, 480-481, 201, 475
Düring (I.), 400, 418

Eberz (J.), 494
Edghill (E. M.), 427
Eisler (R.), 484
eleații, 81, 124-125, 129, 157-158, 188, 332, 337, 340, 343, 352, 442, 492, 496
Empedocle, 76, 79, 81, 109, 297, 420-421, 476-477
Epicharmos, 413
Epictet, 399-400, 403, 434
epicureicii, 35, 246, 270, 418
Eschil, 475, 517
Eschines, 482
Eucken (R.), 40, 405
Eudemos, 404, 416
Eudoxos, 126, 248, 522
Euripide, 413
Euthydemos, 483

Faust (A.), 516, 531
Festugière (A.-J.), 265, 268-269, 286, 406, 424, 445, 492, 497, 500-505, 545
Fredegises, 428
Frynis, 75

Gallienus, 402
Gandillac (M. de), 512
Gauthier (R.-A.), 504, 506, 544
Gilson (E.), 428, 436, 447, 470
Gohlke (P.), 407
Goldschmidt (V.), 426, 511-512, 520, 533
Gomperz (T.), 21, 73, 401-402, 450

GORGIAS, 91-96, 116, 188, 208-209, 214, 217, 219-220, 247, 294-295, 422-423, 476, 480, 483-484, 516
GUEROULT (M.), 422
GUILLAUME D'AUVERGNE, 412

HAMELIN (O.), 17, 154, 234, 399, 404, 455, 472, 489
HEGEL (G. W. F.), 182, 188, 200, 401-402, 445, 471, 475, 489, 537
HEIDEGGER (M.), 33, 140-141, 331, 404-405, 426, 428, 460, 520-522, 529, 533, 535
HEINZE (R.), 405
HEKATAIOS DIN MILET, 216
HERACLIT, 77-78, 216, 334, 352, 381, 393, 420, 425, 433, 439, 457, 496, 531
HERENNIUS, 40
HERMIPPOS, 39
HERMOTIMOS, 544
HERODOT, 536
HESIOD, 174, 186, 216, 254, 462
HIPPIAS, 214, 216, 475, 480, 483
HIPPOCRATE, 466
HÖLDERLIN (F.), 530
HOMER, 420, 517

IAMBLICHOS, 411, 432, 497, 506, 524
ISOCRATE, 92, 210, 214, 247, 422-423, 480, 483
IVANKA (E. VON), 514

JAEGER (W.), 17-18, 22-24, 37-38, 71, 83, 92, 140, 194, 222, 245-246, 264, 285, 288-289, 305, 307, 309, 313, 316, 401-403, 407-408, 416-417, 460, 473, 494, 500-501, 508, 513, 517, 519-521
JAMBLICHOS, 506

KANT (I.), 19, 39-40, 63, 154, 194, 207, 404-405, 413, 416, 420, 437, 443-444, 488, 501
KAPP (E.), 534
KOYRÉ (A.), 464
KRAMER (H. J.), 410
KRANZ (W.), 504
KUCHARSKI (P.), 466
KÜHN (C. G.), 538

LACHELIER (J.), 413, 436
LALANDE (A.), 413, 417
LE BLOND (J.-M.), 400-403, 416-417, 421, 447, 460, 464, 479, 485, 507, 537
LEIBNIZ (G. W.), 68, 154, 399, 422, 451, 463
LEISEGANG (H.), 512
LICYMNIOS, 431
LIDDELL-SCOTT, 409, 527
LOUIS (P.), 485, 499
LYCOPHRON, 135, 424, 438-439

MAIER (H.), 90, 152, 423, 446, 451-452, 478, 533-534
MANSION (A.), 399, 407, 441-442, 447, 468, 498, 504, 527
MARX (K.), 444, 524
megaricii, 35, 124-125, 129, 134, 137, 352-354, 364, 423
MELISSOS, 526
MÉRIDIER (L.), 425, 475
MERLAN (P.), 298, 307, 406-407, 496-497, 516, 518, 522
MICHELET (C. L.), 534, 537, 489
MICRAELIUS, 484
MIKKOLA (E.), 480
MITHRIDATE, 35
MORAUX (P.), 294-295, 400-401, 403-404, 477

Moreau (J.), 274-275, 413, 483, 500, 502-504, 506, 510, 512
Mugnier (R.), 509

Natorp (P.), 22, 402, 408, 513, 534-535, 539
Neleus, 35-36
neo-platonicienii, 40, 228, 283, 298, 301, 321, 382-383, 396, 412, 499, 514, 518
Nicolaos din Damasc, 39
Nicomachos din Gerosa, 406
Nuyens (F.), 401-402, 460, 506

Olbrechts-Tyteca (L.), 480
Ollé-Laprune (L.), 545
Owens (J.), 18, 24, 27, 298, 405, 407, 409, 475, 522, 534

Pacius (J.), 464
Pappus, 410
Parain (B.), 426
Parmenide, 81, 124, 126, 129, 137, 174, 268, 294-295, 335, 342-343, 346-347, 352, 420, 440, 445, 491, 504, 517, 526, 531
Pascal (B.), 18, 400, 425, 444, 465, 545
Pasicles din Rhodos, 419
Pavel (Sf.), 68
Perelman (Ch.), 480
peripateticienii, 35, 204
Pétrement (S.), 503
Petrus Fonseca, 484
Philippos din Opunt, 502
Philodemos, 410
Philon, 504
Philoponos, 39, 406, 438, 460
Pico della Mirandola, 17
Pierront (A.), 399
Pindar, 348, 413, 529
Pitagora, 216
pitagoreicii, 420, 477, 518
platonicienii, 33, 79, 81, 92, 128-129, 172, 174, 179, 195, 248, 252, 262, 420, 423, 428, 462, 493, 495, 542
Plotin, 21, 39, 324-325, 454, 470, 487, 508, 512, 533, 541, 543
Plutarh, 34-35, 38, 403, 477
Porfir, 39, 152, 156, 451, 457
Prantl (C.), 154, 402, 446, 453
presocraticii, 273, 346, 531
Proclos, 93, 187, 325, 424
Protagoras, 91, 305, 420, 423, 425, 439
Proudhon (P.-J.), 444
Pseudo-Alexandru, 127, 407-408, 415, 441, 506, 518, 538
Ptolemeu, 39

Rabinowitz (W. G.), 492
Ramsauer (G.), 287
Ravaisson (F.), 17, 398, 457
Régis (L. M.), 479, 534
Reiner (H.), 41, 404-405, 416
Reinhardt (K.), 491
Ritter (și Preller), 402
Robin (L.), 17, 21, 401, 420, 423, 429, 432, 441, 443, 454, 457-458, 468, 472, 489, 498, 510, 521, 534-535, 540
Rodier (G.), 17, 21, 60, 255, 400, 459, 534-535, 537
Ross (D.), 399, 404, 407, 409, 411, 446, 511, 520, 538
Rougier (L.), 501, 544

scepticii, 57, 434
Schelling (F. W.), 21

SCHLEIERMACHER, 425, 501
SCHUHL (P.-M.), 403, 418-419, 432, 504-505, 531, 533, 542
SCHWEGLER (A.), 407
SENECA, 501
SEXTUS EMPIRICUS, 33, 273, 424, 476, 482, 504
SIMONIDES, 59
SIMPLICIUS, 29, 40, 45, 76, 171, 409, 420, 429, 438, 455, 460, 509
SOCRATE, 56, 92, 103, 202, 213-215, 217-220, 223, 227, 229, 231-232, 350-353, 421, 449-450, 475-476, 483
SOFOCLE, 383, 413, 536
SOLMSEN (F.), 478, 498
SOLON, 365-366
SOUILHÉ (J.), 481-482, 485, 532
SPENGEL (L.), 46
SPEUSIPPOS, 253, 298, 300-301, 320, 422, 517-518
SPINOZA, 146, 278
stoicii, 34-35, 269, 273, 276, 303, 413, 427, 434, 440, 507, 523, 530, 537
STRABON, 34-36, 38, 403, 477
STRATON DIN LAMPSACOS, 34-35
STRYCKER (E. DE), 407, 521
SUAREZ, 221, 326
SUSEMIHL (F.), 429
SYLLA, 26, 35
SYNESIOS DIN CYRENE, 500
SYRANIOS, 409, 457, 471

TALES, 506
TAYLOR (A. E.), 21, 401
TEOFRAST, 34-36, 42, 65, 399-400, 403, 413, 417, 419, 477, 505, 514, 516-517, 524
THEMISTIOS, 505, 509
THUROT (C.), 238, 489-491
TIMOTEU, 74-75
TOMA DIN AQUINO, 143, 164, 186, 188, 396, 399, 415-416, 447, 450, 456, 458, 460, 468, 472-474, 483, 494, 507, 509
TORRACA (L.), 480, 485, 513
TRENDELENBURG (A.), 154, 177, 360, 363, 410, 435, 464
TRICOT (J.), 177, 403, 417, 427, 429, 431, 437, 446, 455, 464-465, 468-469, 493, 514, 538-539
TROUILLARD (J.), 521
TUGENDHAT (E.), 363-364, 526-528, 534-535
TYRANNION, 35

VERDENIUS (W. J.), 523
VOILQUIN (J.), 424

WAITZ (TH.), 427, 534
WEIL (E.), 235, 430, 471, 478
WEIL (R.), 383-384, 398-399, 403
WILPERT (P.), 399, 441, 479, 518
WOLFF (CHR.), 222

XENOCRATE, 33, 256, 260, 298, 420, 422, 495
XENOFAN, 216
XENOFON, 421, 476, 484, 544

ZELLER (E.), 234, 405, 416, 446, 453, 489, 493, 498, 534
ZENON DIN ELEA, 431, 463, 476-477, 530, 542
ZÉVORT (CH.), 399
ZÜRCHER (J.), 400, 403-404

INDEX RERUM

Nu menționăm aici decât conceptele și temele care nu figurează explicit în titlurile capitolelor și ale paragrafelor din *Cuprins*. Cifrele în *italice* indică locurile dezvoltărilor principale.

accident (συμβεβηκός) *117-124*, *137*, 198, 303, 360-364, 455 n. 337
act (și potență) 135-137, *343-356*
adevăr (ἀλήθεια) 100-101, *138-143*, 291-293, 426 n. 45
amintire, reminiscență (ἀνάμνησις) 55-57
analiză 52
analogie 158, *166-169*, 240, 271, 312-315
anterior *vezi* prim
  anterior și posterior 161, *189-191*, 195
aporie 28, 80, 86-87, 89, 134-135, 179, 238, 350-356, 383, 396, 440 n. 183, 472 n. 490
  aporia din *Menon* 56, 89-90, 348
  aporia din *Euthydemos* 351
artă (τέχνη) 72-73, 277, 284, 344, 351, 416 n. 91, 510 n. 197, 524 n. 31
atribuire *vezi* predicație
autarhie 391, 545 n. 57
axiome 434 n. 137
  axiome comune 305. *Vezi și* κοινόν

bine 147-150, 166-169, 460 n. 363
biologie 262-263
  analogii biologice 275-278, 284, 510 n. 197

categorii 138, 143-144, *147-151*, 159-163, 181, 198, 283-285, *293-296*, 312-314, 320, 323-325
cauzalitate 52-53, 78-79, 311-312, 371-374, 419 n. 26
  cauzalitate finală 285-287, 301-304, 314, 344
cercetare (ζήτησις) 80-82, 102, 104-105, 198-200, 233, 237
clasificare 428 n. 68
  clasificarea cunoașterii 33-34, 43-45, 140, 287-288, 496 n. 61
comentariu, comentarism 18-19, 29, 395-396, 439 n. 181
comun *vezi* κοινόν
contingență 123, 254, 256-259, 303, 356, 364, 373-374, 384-385, 390, 415 n. 90, 437 n. 167
contradicție (ἀντίφασις) 93, 129-132, 135-137, 230-231, 315, 333
  contradicțiile lui Aristotel 21-26, 43, 139-142, 151-152, 169, 179 sq., 191-194
  principiul contradicției 77, *110-114*
contrarietate (ἐναντιότης) 118-119, 204, 333, 339-340, 466 n. 423

creștinism
raportul cu aristotelismul 164, 286, 395-396, 415 n. 90, 473 n. 504
cultură (παιδεία) 173, 224-226

definiție (ὁρισμός, λόγος) 63, 93, 150, 182-184, 186, 191, 230-231, 291, 359-361, 368-377
demonstrație (ἀπόδειξις) 56-58, 176, 181
dialectică 28, 84-88, 103, *201-238*, 374-377, 387-389, 430 n. 88
dialectică platonică 172, 174-176
dialog 115, 202-204, 231-234
diferență (διαφορά) *184-187*
discurs 88 sq., 283-285
ordinea discursului 90-92
Divinitate 61, 65. *Vezi și* motorul prim și teologie
diviziune (διαίρεσις) 150-153, 476 n. 7
dorință 302, 314
dualism (tendința către) 249-255

echivocitate *vezi* omonimie
ecliptica 300, 509 n. 185
eroare 74, 80-82
esență (οὐσία) 50-51, 115-116, *118-121*, 144, 159-160, 182, 232, 234-235, 259, 312, *317-321*, 324-326, 355, 357-359, 412 n. 41
evoluția lui Aristotel 18-19, 23-26, 37-38, 87, 147, 150, 167-168, 415 n. 90, 460 n. 363, 492 n. 7, 496 n. 61, 500 n. 105

ființa ca ființă 43-47, 237, 289-291, 315-317, 434 n. 137
fizica 44-45, *323-377*
formă (εἶδος) 359-360. *Vezi și* specie *și* materie

gândirea (διάνοια) ca mișcare 385-387
gândirea (νόησις). Gândirii 381, 543 n. 45
gen (γένος) 43, 63-64, 127-128, 147-150, 151-154, *179-182*, 184, 188, 361-363
genetică (metoda) *vezi* evoluția lui Aristotel
hazard (τύχη) 158, 272. *Vezi și* contingență
hylemorfism 274-276

Ideile platonice 60-61, 248-249, 538 n. 199
imaginație (φαντασία) 431 n. 102
imagine (ὁμοίωμα) 97-100
imitație (μίμησις) 304, 314-315, 319-321, *390-395*
inducție 237-238, 332
infinit (ἄπειρον) 171-174, 186, 355-356, 383, 385
intermediarii (μεεταξύ) 255-257, 388-389, 522 n. 10
intuiție (νοῦς) 58-60, 388-389, 416 n. 91

întunecare 52
înțelepciune 60
aporiile înțelepciunii 244-246

judecată *vezi* predicație
κοινόν (diferit de καθόλου) 149, 156, 165, *171*, 183, 190, 204, 434 n. 137, 459 n. 360
simț comun 467 n. 438
κόσμος 268-273

limite 59-65, 171, 348, 378
λόγος 103, 165, 381
Λογικῶς 103, 230, 350, 376
lumea sublunară 268-272, 327-329

mascul (și femelă) 303, 469 n. 452
matematică 43-44, 255-257, 259-260, 434 n. 137
materie 336
materie, formă și privațiune 329, *337-343*
mediație 231-234, 388-395, 445 n. 232
medicină (exemple preluate din) 21, 159, 161-162, 214, 437 n. 167, 449 n. 289, 449 n. 291, 463 n. 400
mediu, termen 373, 388, 445 n. 232
Metaphysica generalis și *Metaphysica specialis* 326-328
mișcare 243-244, 278-280, *323-356*, 371, 383-388, 495 n. 48
mirare 80, 83-84, 88
mituri 71-72, 265, 274, 494 n. 27
monștri 303-304, 373
mort 333, 351, 353, *365-368*, 523 n. 12, 532 n. 141
muncă 302, 383, 392, 394-395, 543 n. 45

natură (φύσις) 251, 303-304, *332-334*, 390-391, 492 n. 4, 506 n. 158
prin natură (φύσει) 42, 50, 52-53, 62, 65
neființă (μὴ ὄν) 120-121, 129-133, 187-188
negație *185-188*, 218, 227-231, *284*, *293-296*, *381-383*, 412 n. 42

ocazie (καιρός) *vezi* timp oportun
om, condiția umană 59-67, 303, *392-395*
omonimie 106, 127, *145-147*, 262, 367-368
omonimia ființei 147-157
omonimia non-accidentală 157-163
opinie (δόξα) 204-206, 257
ordinea cunoașterii 27-28, 39, 61-65
ordinea *în sine* și ordinea *pentru noi* 41-42, 60-65

participare (platonică) 125-129, 165, 319
polimatia, erudiția 173, 212-218
polionimia 436 n. 158, 448 n. 275
politica 202, 210, 212, 222
posibil (δυνατόν) 86-87, 353
predicație (κατηγορία, κατάφασις, λέγειν τι κατά τινος) 93-94, 100-101, 119, *124-134*, 136-137, 142-144, 186, 337, 291-293, 430 n. 88
accidentală și esențială 122-123, 136-137
prietenie 544 n. 48

prim, primat (în acest caz, primatul filosofiei *prime*) 44-46, 50-54, 57, 194-198, 210-221
motorul prim 46, 48, 259, 278-287, 306-308, 312
principiu (ἀρχή) 54-58, 116, 159-160, 174-177, 252-254, 299-303, 311-314, 331-334, 459 n. 360
principiul contradicției *vezi* contradicție; principii fizice (materie, formă, privațiune) 329, 337-343
privațiune (στέρησις) 251, 324, 333. *Vezi și* materie
probabil (ἔνδοξος) 204-206
progres 72-75, 353, 532 n. 133
propoziție (ἀπόφαντις) 100, 292
putere, potență *vezi* act

quidditate (τὸ τί ἦν εἶναι) 357, 359-368

război 302, 383, 543 n. 45
relativ (πρός τι), relație 126-130, 443 n. 218
spus prin *relație* cu un termen unic (πρὸς ἕν λέγεσθαι) 158-163, 193-198
repaus (ἠρεμία) 333, 365, 368
respingere (ἔλεγχος) 89-90, 110-114, 542 n. 19
retorică 91, 207-210, 214-220, 430 n. 88, 476 n. 10
retrospecție (comprehensiune retrospectivă, logică și retrospecție) 74-75, 361-366

scolastica 100, 123, 167-168, 414 n. 76, 426 n. 45, 427 n. 50, 427 n. 55
scop, țel (τέλος) 497. Cf. și „cauză finală" 389
semn (σημεῖον) 97-99
separat (χωριστός), separație 47, 243-264, 267-268, 273, 319-322, 406 n. 56
silogism 231-235, 414 n. 76, 445 n. 232, 477 n. 14. *Vezi și* demonstrație
silogismul esenței 371-377
simbol (σύμβολον) 97-99
sinonimie 145-148, 436 n. 158
sistem 19-21, 76-77, 87, 154-156, 395-396
sofistica 77-78, 83, 88-97, 107-110, 117-122, 172-174, 176, 201-204, 207-210, 212-217, 236, 243, 246, 348-349, 438 n. 172
specie (εἶδος) 127-128, 151-152, 251, 466 n. 428
structura 23-26, 28-29, 395-396

știință (ἐπιστήμη) 170-173
opoziție cu dialectica 234-237

tehnică *vezi* artă
teologie 40, 44-48, 67, 221-222, 243-322, 326-328
teologie astrală 243, 256, 260, 264-278
timp (χρόνος, ποτέ) 52-54, 72-73, 78-79, 84-87, 281, 283-284, 340-343, 364, 384
timp oportun (καιρός) 86, 148-150

totalitate (critica ideii de) 172-177, 185, 347
dialectică și totalitate 201-204, 207-210, 223, 227-231, 236
tradiție 71-72, 395-396
tragic 366, 487 n. 124
al treilea om (argumentul celui de-al) 430 n. 96, 441 n. 200

unitate a semnificației (și a esenței) 112, 115, 118-119, 312-322, 394-395
universal (καθόλου) 64, 104-107, 170-174, 182-185, 194-198, 349, 449 n. 291
univocitate *123*, 318-319. *Vezi și* sinonimie
Unu 108, 166-169, 182-183, 291-293, 295, 335
Unu și Multiplu 125, 131, 134-135, 164

variațiuni eidetice 368
violent (mișcare) 524 n. 31